

◆ 当代符号学前沿译丛

张杰 赵毅衡 主编

Political Bodies/Body Politic

The Semiotics of Gender

性别符号学

政治身体/身体政治

[加拿大] 达琳·M. 尤施卡 著　程丽蓉 译

译林出版社

◆ 当代符号学前沿译丛

张杰 赵毅衡 主编

Political Bodies/Body Politic
The Semiotics of Gender

性别符号学
政治身体/身体政治

[加拿大] 达琳·M.尤施卡 著
程丽蓉 译

译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

性别符号学：政治身体 / 身体政治 / （加）尤施卡（Juschka, D. M.）著，程丽蓉译. —南京：译林出版社，2015. 3
（当代符号学前沿译丛 /张杰，赵毅衡主编）
书名原文：Political bodies/body politic: the semiotics of gender
ISBN 978-7-5447-5224-4

Ⅰ. ①性… Ⅱ. ①尤… ②程… Ⅲ. ①性别–符号学–研究 Ⅳ. ①H0

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第313600号

著作权合同登记号　图字：10-2012-498号

书　　名	**性别符号学：政治身体 / 身体政治**
作　　者	［加拿大］达琳 · M. 尤施卡
译　　者	程丽蓉
责任编辑	马爱新
特约编辑	张海波
原文出版	Equinox Publishing Ltd.
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼，邮编：210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经　　销	凤凰出版传媒股份有限公司
印　　刷	江苏苏中印刷有限公司
开　　本	880毫米 × 1230毫米　1/32
印　　张	8.125
插　　页	1
字　　数	206千
版　　次	2015年3月第1版　2015年3月第1次印刷
书　　号	ISBN 978-7-5447-5224-4
定　　价	38.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
（电话：025-83658316）

主编序

无论今日还有多少礼貌周到的疑惑沉默，还有多少不由自主的讥讽微笑，符号学运动正在中国飞速发展。证明顺手可得，而且令人信服：全国每年刊出的符号学论文，出版的符号学书籍，开出的符号学课程，数量都已经非常巨大。百度一下，“符号学”这个听来依然生僻的词目，已经有464万条，须知，某些历史悠久的高校必修科目，例如“文艺学”，不过519万条。符号学在中国的迅速崛起，已经无可否认。

说的人多了，关心者多了，不是坏事，但是认真的学理探索，就更是当务之急了。是符号学的“可操作性”，使它成为人文社会各科的公分母，我们称作“文科”的各种学科，都得到符号学的方法论支持。但是，当符号学被应用于各种学科时，往往会有一些概念变成了似是而非的套语，变成了不必求其甚解的话头。因此，符号学者面临的任务不仅是普及，更是深入的学术探讨。

什么是符号？可以简单地说：符号是用来携带意义的。意义必须用符号才能表达，符号的用途是表达意义。反过来说：没有意义可以不用符号表达，也没有不表达意义的符号。这个定义，看起来简单而清楚，翻

来覆去说的是符号与意义的锁合关系。实际上这定义卷入整个文化，因为文化就是一个社会相关表意活动的总集合。

那么，什么是符号学？符号学在西方通用的定义"符号学是研究符号的学问"（Semiotics is the study of the sign），实际上是用希腊词源"符号"（semeion）与拉丁词源"符号"（signum）的同义词作循环定义。我们没有必要跟着西人转圈子。可以简明扼要地说：符号学就是意义学，是研究意义活动的学说。符号学的主要研究对象就是人为何追求有意义的生存，为何这种追求使他成为一个文化的人。符号学是人类历史上有关意义与理解的所有思索的综合提升。笔者二十年前对文化下了一个定义：文化是一个社会所有意义活动的总集合。毕竟，意义问题，是所有人文学科关注的中心，而且一旦放弃追求意义，我们就不再是一个"存在"的人。

符号学原本是形式论的一个派别，由于其理论视野开阔，又具有强烈的可操作性，20 世纪 60 年代之后成为形式论的集大成者：符号学从结构主义模式，推进到后结构主义模式，从以文本研究为主要目标，推进到以文化研究为主要目标。当代全球文化的迅速蜕变，使形式研究超越了自身：符号学保持其形式分析立场，另一方面又超越了形式研究，其锐利的批判锋芒，成为整个当代批评理论的方法论基础。

中国在历史上就一直是一个符号学大国。《周易》是人类第一个对世界进行抽象解释的符号体系。王夫之的界定非常类似于我们今天对符号学的理解："乃盈天下而皆象矣。诗之比兴，书之政事，春秋之名分，礼之仪，乐之律，莫非象也，而《易》统会其理。"[1] 他的"统会"两个字，用得很准确：这是符号学作为人文总方法论的特色。

"符号学"这个现代中文学科专称，是赵元任在 1926 年一篇题为"符号学大纲"的长文中提出来的，他指出："符号这东西是很老的了，但拿一切的符号当一种题目来研究它的种种性质跟用法的原则，这事情还没

1 王夫之：《船山全书》第一册，《周易外传》卷六，长沙：岳麓书社，1996 年，1039 页。

有人做过。”他的确是独立于索绪尔或皮尔斯提出这门学科，应当是符号学的独立提出者。

在西方，符号学的学科史，从皮尔斯与维尔比夫人通信算起，已经超过115年；从索绪尔在日内瓦大学讲课算起，现在正好一个世纪；而中国的符号学起步并不比他们晚多少，从赵元任1926年提出“符号学”、方光焘1929年在法国研习索绪尔开始，符号学在中国缓慢地，但是不屈不挠地前行。这个过程到现在，已经接近90年，比起西方符号学的历史不遑多让。

我们惋惜赵元任之后，“符号学”这个词在中文中消失几十年。的确，当别的民族前进时，我们止步了。这不能完全怪历史迷路：中国知识分子喜欢宏大理论，在逻辑性比较严密的学科上，一直比较钝感。中国思想者，尤其是现代学界，不耐烦于逻辑分析，更喜爱“整体把握世界”。这种学术倾向与思维方式，不能说是缺点，但是分析方法几乎整体缺席，成为中国现代学术的重大弊病。符号学在苏联和东欧一直非常发达，莫斯科—塔尔图学派的成就，为世界符号学界做出了伟大的贡献，印度符号学在吠陀诗学的基础上发展很快。而在中国20世纪80年代的文化热中，符号学才作为一种新奇的舶来品被介绍过来，而且一直被看作纯粹的西学。

要建立中国的符号学，必须抓两头。一方面是理论的抽象，符号诗学、符号叙述学、符号美学、符号学主体哲学，都有人在辛苦经营；符号学与马克思主义，与现象学—阐释学，与精神分析等批评理论的学科融合，都有人在做专题研究；符号学丰富的中国传统资源，包括先秦诸子、《易》学、唯识宗与因明学、道家与民俗，都有耐得住寂寞的学者在思索。

另一方面，我们也必须注重符号学的渗透力：产业商品如广告、品牌、游戏、动漫，取名等等；社会文化如幸福感、体育、时装、名人、神话，环境、旅游等等；艺术门类如电影、电视剧、流行音乐、网络等等，都有人在做深入的符号学钻研。只有不断地让符号学的原理经受文化实践的

考验，才能使符号学成为一门活的学问，边界开放，不断拓展。

这就是我们与译林出版社合作，推出这套“当代符号学前沿译丛”的原因：所有选到这套丛书中的符号学书籍，都是各国符号学者做出的最新成就。我们必须时时参照，才知道国外的符号学者在哪些方面走在我们前面，而在对比中，我们也可以时时看到自己可以，甚至已经做得更好的地方。正如在一场马拉松比赛途中，我们始终看到一道跑的人，才能明白在哪一个位置我们可能超出。你追我赶，是因为我们合起来，组成了坚持快速向前的世界符号学运动。

赵毅衡

四川大学符号学—传媒学研究所所长

2014年8月2日，成都

目 录

图表目录

致　谢

任何一项工程，都有许多人会对其施以影响，提供支持和反馈意见。在《性别符号学》的写作中，也是许多人的影响、支持和反馈才促成了此书。在众多影响者中，克丽斯蒂娜·德尔菲、安吉拉·卡特和朱迪斯·巴特勒使我的性别/性理论得以成形；克洛德·列维—斯特劳斯、布鲁斯·林肯和乔纳森·Z.史密斯帮助我形成了关于信仰与实践体系以及神话与仪式的理论；费迪南·德·索绪尔、罗兰·巴特以及罗伯特·以尼斯拓展了我对符号学（以及其中的象征）的认识；安东尼奥·格莱姆斯和路易斯·阿尔都塞加深了我对意识形态的理解；米歇尔·福柯和克莉丝·维登形成了我对话语分析的后结构主义倾向；阿诺德·范·吉内普、斯坦利·坦比亚和罗纳德·格莱姆斯促进了我对仪式的理解。别以为我只是在逐项罗列以上人名，我意在表明，当我对本书中各论题进行理论研究时并不是孤立的。我想感谢那些以其著作给予我极大影响的理论家们。

完成此书花费了几年功夫，不过主要部分还是在2006至2007年的休假期间写的。学术休假非常棒，我想每个工作者都应该享有，它可

以使人身心焕然一新。我要感谢里贾纳大学给我的学术休假，让我得以完成此书。

同样的支持来自朋友们和家人。他们不得不以极大的耐心听我无休止地提及书中的内容以及我在写作过程中遇到的各种挣扎。当我缺乏信心时，是他们给予我支持。因此，感谢我的伴侣威廉·阿耐尔的耐心和建议，他阅读了此书的很多章节；感谢我的孩子贾斯汀和阿米无条件地信任我的能力；感谢我亲爱的朋友海伦·拉米雷兹、史蒂芬·柯克伍德·沃克、里奥那·安德森、温迪·库比克、杰克·库依可曼、维利·布莱恩、肯尼斯·麦肯德里克以及罗素·麦卡琴，感谢他们对于本书的洞见、建议、支持和慷慨的祝福。也感谢依奎诺克斯出版社的创建人和编 ix 辑珍妮特·乔伊斯同意出版此书，感谢维安·霍尔与我一起为本书做的准备工作。

最后，我要感谢 2008 年 1 月去世的盖瑞·李斯博士。他是个优秀的人，也是个很好的同事。2002 年他的信支持我争取了终身教职，为我谈判学术问题提供了必要的信心。盖瑞尊重我所从事的工作，为此我永远感激他。他是个很棒的人，是我将至死都会满怀尊敬铭记于心的人。x 这是献给你的，盖瑞，你是男人中的男人，人中之人！

导　言
理论途径的旅行地图

那么，语言就不是中介，而是物质社会实践的建构要素……实际上，语言是物质实践的特殊种类：具有类社会性。

——雷蒙·威廉斯《马克思主义与文学》（1977，165）

性别 / 性[1]作为分析的范畴

性别 / 性符号学是我的一次冒险，于新千年之初启动。之所以进行这次冒险，是因为我对以某种理论装备促进自己理解性别 / 性意识形态的逻辑和机制感兴趣。性别 / 性为何又如何印刻在被时空分离的众多不同人类的心脑之中？在宗教研究中，作为身份的基本来源和社会构成物，性别 / 性为何经常遭到忽视、忽略并被认为毫无价值？为何我能够在课堂内让我的学生理解性别 / 性是被建构的社会政治范畴，而在课堂

1 为了强调性别和性这一社会范畴并将性别作为初始范畴优先对待，我整本书都在二者之间使用了正斜杠并把性别放在性之前，即性别/性，并把二者作为相互关联的范畴。读者进入文本之后就会明白我的理论初衷。

外则不行？尽管近二十年来已有很多非常优秀的研究，性别/性在许多方面仍是理论之谜。我们知道，作为决定社会组织的重要范畴，性别/性贯穿于社会主体之中，我们也知道，它同样也是身份的核心部分，但其如何又因何以此方式发挥作用，在一定程度上仍是一个谜。

已有一些研究致力于探索性别理论并阐释其社会、经济、政治权力，[1]但其中一些研究或者陷入个人主义困境而告终，或者对社会历史变化缺乏足够的关注，如社会学领域对理解性别在社会结构中的运作问题的研究。[2]然而，无论是对性别过程的描述，还是对其应用结果的描述，这些分析都时常扮演着性别理论的角色。性别范畴一开始就经常被当作是整体的、固定的和（或）独特的，很少有研究扩展开去将其作为流动的语言范畴加以思考，尽管当然这方面也有一些例外，如R.W.康奈尔或史蒂菲·杰克森的著作。人类学也力图将性别理论化，将之与血缘系统或确切范围内的社会群体[3]关联起来加以考察。这些研究都非常有益，但性别经常被理解为似乎是具有特定特征的离散的客体，而其他研究则将之封闭在其原初语境中，极少能应用于特定社会主体之外。[4]最后，但并非决定性地，文化研究及其影响下的研究也试图分析性别/性和性别/性的意识形态。[5]在这些研究中，性别/性从一开始就被当作是用于构

1 例见Jessica Benjamin，1988、1995、1998；Nancy Chodorow，1978、1994、1999；Page Dubois，1988；Jane Gallop，1982；Carol Gilligan，1982、1992。

2 例见Seyla Benhabib与Drucilla Cornell，1987；R.W.Connel，1987、2002；Stevi Jackson与Sue Scott，2001；Laura Kramer，2005；Judith Lorber，1991、1994、1999、2005；Barbara Smith，1998；Dorothy Smith，1987。

3 例见Ifi Amadiume，1987；Evelyn Blackwood，2000；Micaela di Leonardo与Roger Lancaster（主编），1997；Miriam Goheen，1996；Gilbert Herdt，1987；Aiwa Ong，1998；Sherry Ortner，1996；Peggy Reeve Sanday与Ruth Gallagher Goodenough，1990；Suan Starr Sered，1994；Marilyn Strathern，1998、1980。

4 Sherry Ortner（1996）、Leonardo与Lancaster（主编，1997）是例外。

5 例见Barbara Adam和Stuart Allen（主编），1995；Helen Baehr和Ann Gray（主编），1996；Anne Balsamo，1996；Sarah Banet-Weiser，1999；Gail Bederman，1995；Elizabeth Bell、Lynda Haas和Laura Sells（主编），1995；Gargi Bhattacharyya，1998；Josiah Blackmore和Gregory Hutcheson（主编），1999；Lisa Bloom，1999；Jacqueline Bobo，1995；Bram Dijkstra，1996；Ann Douglas，1977；Sherrie A.Innes，2004；E.Ann Kaplan，2005、1997；Peter Lehman（主编），2001；Paula Treichler，1997；Jeffery

成社会主体的语言符号。同样地，文化、社会、人和语言之间的辩证游戏也是这一研究衍生的一部分。但是，作为意识形态或神秘化的社会范畴，性别 / 性意识形态常常缺乏对其实实在在的内涵的成熟评估。这意味着很少有人注意到压抑问题。在福柯影响下的理论中，整个社会机体和个人灵魂里权力无处不在，以至于真实的社会产物，如死亡、暴力、贫穷，以及（或）权力和特权并没有成为分析的重要方面。

本书实质上是跨学科的，这要求我关注多种理论方法以理解性别 / 性范畴和性别 / 性意识形态。致力于女性主义研究，神话、仪式、象征研究，符号学，宗教研究和古代世界，加之我对认识论以及如文学、电影和女性主义等多学科理论构想感兴趣，使我能够借助多种工具进行分析。这也是本书所赖以产生的学术语境。虽然本书中这种跨学科性有自己的弱点，但也自有其优点。正是依据这些优点，我希望能对性别 / 性话语分析批评有所贡献。

因此，为更好地理解本书的内容，本章介绍就从讨论那些影响本书写作的理论家开始。我提到的这众多理论都最适合于考察和思考性别 / 性和性别 / 性意识形态。最后，我对发展性别 / 性符号学感兴趣，是因为我认为，运用单一镜头会丧失性别 / 性和性别 / 性意识形态的多层次、多平面的复杂运用，忽视性别 / 性与其他如种族、阶级、性征、年龄、地位、权力等重要范畴之间的相互关系。因此，我希望本书能够促进关于性别 / 性和性别 / 性意识形态的思考。 2

理论考量：意识形态与性别 / 性意识形态

界定意识形态是件困难的事。这个术语的运用模棱两可，其意义在不同文本和文章中都有不同，以许多不同的方式呈现出来。斯拉沃热·齐泽克认为："意识形态可以指任何事，从对有赖于社会现实的错

Weeks, 1991; Todd Penner与Caroline Vander Stichele（主编），2006。

误认识的沉思态度，到以行动为指向的一套信念，从个人赖以与社会结构建立联系必不可少的媒介，到使优势政治权力合法化的错误理念。”（1994，3—4）意识形态难以捉摸之处在于，它并非存在于其自身之中或属于自身的东西，虽然它可以成为某物，就像理念为物，因而有其物质存在，因此，意识形态也是物，但其物质性存在于“机构及其实践之中”（Althusser，1995，125—126）。考察意识形态术语的历史时，路易斯·阿尔都塞指出：“‘意识形态’这一表述于1796年由（皮埃尔·J.G.）卡巴尼斯、（安东尼·路易斯·克劳德）德斯蒂·德·特拉西和他们的朋友提出，他们赋予这个对象以观念的（一般）理论意义。”（1995，120）在他们对意识形态的解读中，没有社会控制这个意义，而是指观念的理论。五十年后，卡尔·马克思重拾这一术语，却把它移用到另一方向，对他而言，意识形态成为“主宰人类（社会）或社会群体思想的一套代表性观念体系”（Althusser，1995，120）。马克思将意识形态这个概念视作一套压迫系统，发展和保持这套系统是为了确保统治阶级的特权，即便是统治阶级也会发现自身也被控制被统治者的同一意识形态所控制。

难以界定意识形态，部分原因在于它是有关人类社会关系的理论，但“有关理论”和“具体社会关系”常常被合并在一起，因而意识形态常被作为内在于自身而又关于自身的一种东西。阿尔都塞告诉我们，在德斯蒂·德·特拉西的最初用法中，意识形态意指对象的身份，但从不是内在于自身又关于自身的某种具体事物。相反，它是社会关系理论，而不是内在于自身或关于自身的关系。不仅如此，以意识形态控制和意识形态产物为例，主体（统治者）/ 客体（被统治者）二分被模糊化，因而主体也是意识形态的客体。换言之，在任何既定的意识形态中，所有事物都是客体，但其中一些受到询唤而成为主体，因而得到获取权力、稀缺资源等的正规途径（例如，家长制关系中的成年男子），而其他人则更少获得这些（例如，家长制关系中的妇女，不论其阶级、性倾向、种族等其他社会标志，或者与这些社会标志相关）。然而，即使有些人确保获得更

多利益，或有些人获得更少利益，他们都是被意识形态运作所塑形的。[1]不过，这并不意味着意识形态是自我生成的。它并不存在于自身，虽然也许看来如此。相反，意识形态是人类制造出来并加以宣传、扩展、变化和实施的。

根据路易斯·阿尔都塞的观念，要理解意识形态，必须认识到两个步骤：首先要认识到意识形态有两个方面，其次这两个方面被称为一般意识形态（语言）和特殊意识形态（社会制度）（1995）。阿尔都塞命名了特殊意识形态中的两种产生和散播模式，即制度性国家机器（the Institutional State Apparatus，ISA）和压制性国家机器（the Repressive State Apparatus，RSA），二者都与霸权相关。产生意识形态的第二种模式，也是更为内隐的形式，他称之为一般意识形态，虽然意识形态看起来是不变的和跨历史的，却在 ISAs 和 RSAs 中获得其物质性。

这样，根据阿尔都塞的说法，"**诸**意识形态的理论最终源于社会构造的历史，因此就源于结合于社会构造之中的生产模式的历史，以及发展于其中的阶级斗争的历史。"（Althusser，1995，121，着重标记为原文所加）。这首先导致阿尔都塞将宗教的、教育的、工会的、家庭的、立法的、政治的、传播的和文化的意识形态命名为诸制度性国家机器（ISAs）。他认为这不会与在公共领域起广泛作用的诸压制性国家机器（RSAs）相混淆。RSAs 受国家控制，通过强制、暴力和压制发挥其作用。RSAs 受意识形态支持又支持意识形态：它们运用意识形态，但压制是其运作的主要方式。

另一方面，ISAs 倾向于在私人领域起作用，尽管其部分表现为私人的，就像法律、教育、传播和文化在公共领域内表现出来的那样，阿尔都

1 根据阿尔都塞的理论，在神话化过程中，我们都作为自然化法则的对象出现，不过有的人能够获得主体地位，因为他们非常近似这种范畴。那些主体从所提供的意识形态中获益最多，因为他们由于适合理想主体模型而被认作主体。获益最少的是那些在意识形态构架中被询唤为客体的人，因为他们与理想主体最少类似之处。例如，以霸权为导向的男权主义意识形态中的女人，或白人至上主义意识形态中有着肤色标志的人们都不会与主体近似。

塞解释说它们像属于私人领域的事物那样运作(1995,111)。ISAs确保个人既自我约束(信仰与实践体系得到如教育之类的社会机制的支持),又受政府管理(信仰与实践体系和管理体系支持如医疗保健之类的社会体制)。ISAs首先和首要地是通过意识形态发挥作用,其次才是常常通过压制来象征性地发挥作用(1995,112)。[1]

4

界定特殊意识形态之后,阿尔都塞继续考察意识形态问题,接着提出了不确定的一般意识形态。在阿尔都塞关于一般意识形态的理论中,意识形态并不与历史紧密相关,相反,"它被赋予一种结构和功能,比如使其成为非历史的现实……在弗洛伊德的这个概念中,我们的意识形态这个提法并不可能或必须直接与弗洛伊德的这一提法相关,即'**无意识是永恒的**',也即无意识没有历史"(1995,122,着重标记为原文所加)。作为泛历史,意识形态并不意味着超越历史,而毋宁说是指意识形态是"无所不在和跨历史的",因而穿越了历史。以弗洛伊德无意识永恒说为依据,阿尔都塞认为一般意识形态,即非历史的具体的意识形态,就像无意识是永恒的,虽然没有属于自己的历史却保留着"包含社会阶级的社会构造史"(1995,122)。这一现象的产生与语言有关。语言是最重要的机制,通过它,个人被代表精英利益的意识形态国家机器所统治,不过精英也是被决定的。正是在ISAs和RSAs中,一般意识形态通过语言(或布鲁斯·林肯所命名的话语)获得物质性和自身的历史(Althusser,1995,122)。语言常常是已存的:它掌控我们,塑造我们,包含我们,将我们带到这个我们出生其中的世界,穿越这个世界,又把我们从这个世界分开。如语言一样,一般意识形态就像我们呼吸的空气,我们往往对之毫无所察。在ISAs和RSAs中,一般意识形态被语言塑形,又通过语言运用得到强化,被赋予具体形式。

进一步讨论意识形态的主观性,阿尔都塞认为意识形态的主观过程

1 布鲁斯·林肯在其书中列出了同样的公式。然而,他将术语"权力"等同于RSAs、"话语"等同于ISAs,以之作为确保(或挑战)和保护(或代替)统治精英利益的基本方式(1989,3—4)。

是通过询唤实现的。据他所言（1995，130—136），询唤是指个人作为主体和（或）客体的认识和误识。通过询唤将某个个人、群体以及国家等命名为主体或客体，在这种询唤过程中，人们认识到主体或客体的定位，并试图在其中定位自身，尔后获得诸如女人、男人、白人、黑人等等身份。得到这种身份后，人们就获得与这种身份有关的经验——或者毋宁说人们的经验是由这种身份形塑而来的。因此，不仅是身份政治将身份当作是固定不变和外在于历史的，而且这种身份还得到经验的支持， 5 这被当作是对身份的认识论确认（Scott，1992）。

与“询唤”认识相联系且非常重要的是误识。误识相信人是其主体性的原创者。与把人、女人、黑人或加拿大人等观念理解为社会建构物——就像语言那样往往是已然存在，然后被强加、吸收不同，询唤及其呼应是部分受抑制的，并在无意识中运作，因此人们永远无法充分认识到主观的过程。克莉丝·维登评论说：“在主体（作为意识形态的客体）定位中，个人认为她是她所说的意识形态或话语的原创者。她想象她就是人文主义提出的典型或主体——她理性而完整，是语言的源头而非结果。”（2001，31）

在另一种意识形态游戏中，形而上学的力量被加以利用，当对身份的确认被神明所理解时，其也就被神圣地合法化了。神话、仪式和象征是阿尔都塞所说的“询唤”的完美范例，仪式的特殊功能使身份得以形而上学地合法化，譬如“女人”（成年适婚）身份与许多西非和北非民族中的女性割礼。阿尔都塞评论说，“意识形态这样‘行动’或‘发挥作用’，即以我所谓的**询唤**或召唤来‘划定’个人中的主体（划定所有的），或者将个人‘转换’成主体（转换所有的）……”（1995，130，着重标记为原文所加）

性别/性同样是意识形态的，因为范畴的作用就在于决定并从“人类”这样更一般的主体中划出特定的主体（男性的、女性的、同性或异性恋的、变性的、易装癖的），将一般转换成特殊的、可认知的意识形态主

体。例如,女人拥有雌性的或女性的经验——“当苏西与女孩子们一起分享食物和故事时,维斯勒的搞怪就是乐趣之一”,或者男人拥有雄性或男性的经验——“当汤姆和男孩子们一起发泄精力或打撞球时,拉波特·布鲁也在那儿”。通过将苏西和女孩子们呈现为以保持良好的关系(分享食物)和教养(分享故事)为指向的行为,以及将汤姆和男孩子们呈现为以进攻(发泄)和竞争(打撞球)为指向的行为,这些商业广告表达了性别/性意识形态。借助一种性别/性意识形态,这些广告固化了性别/性范畴,而抹掉了性别/性是怎样“……一种不断变化着的语境化的现象”;它“并不标明一个独立存在的实体,而只是在特定的文化和历史关系系列中的相对的聚合点”(Butler,1999,15)。由于在流行文化和大众传媒中,这种性别意识形态充斥着人们的视线,因此那些希望自己成为真正的男人或女人的人也采取与此相应的行动,以充分扮演好他们各自的性别角色。

6

1926至1934年安东尼奥·葛兰西在法西斯意大利的监狱中提出了一个与“意识形态”相关的术语:“霸权”(Gramsci,1971)。传统意义上,霸权是指政治规范或统治,特别与国家或民族之间的关系有关。不过,马克思扩展了这个术语,将规范或统治的观念与社会阶级特别是统治阶级的观念结合起来。尔后,在马克思基础上,葛兰西发展了霸权概念,将统治和霸权区分开来,认为统治直接表现为政治形式以及危机时期直接有效的强制,而霸权则被用来强化日常生活的意识形态。他主张,霸权是由政治的、社会的和文化的力量锁扣在一起的一个网络。雷蒙·威廉斯解释说,在葛兰西的理论中,霸权是

> 实践及其预期的整体,贯穿整个生活:我们的感官与能量的分配,我们塑造我们自己和世界的感知。这是关于意义和价值的有生命的系统——本质的和建构的——如同经历和实践看起来是相互确认的。(1977,110)

换言之，霸权就是统治者及其意识形态，而后者已被视作正常，这个系统中的被统治者也把自己当作此系统的一部分。霸权建构了现实感，因而几乎不可能在这个框架之外去体验现实。霸权是文化及其全部运作、阶层、阶级以及构造，是那些将文化植根于其自身建构的现实之中的东西。

阿尔都塞和葛兰西的意识形态理论（一般与特殊意识形态，询唤以及霸权）是我对性别 / 性和性别 / 性意识形态进行理论研究的基础。男性霸权中的性别 / 性和性别 / 性意识形态及其应用是本书研究的中心。虽然许多女性主义倾向者使用并将继续使用父权或者“父亲统治”这个概念，我却宁愿使用父权关系这一表述，并将之用于某种具体情境，常常是指在由血缘关系界定的系统中运作的性别 / 性意识形态。当考察血缘关系操控更和缓些的社会机制时，我选择用男性霸权这种表述，因为社会规范机制根据男性、男人和男性气质而建立和塑造，同时这些概念也是被建构的。在男性霸权中，社会机制的基本形式就是性别 / 性意识形态，这种意识形态决定统治者与被统治者，前者充分占有和控制着稀有资源，决定社会机体运作的所有细节，而后者作为社会机体的执行者，则确保这种特权并使之合法化。

7

从阿尔都塞和葛兰西的理论可推论出男性霸权中性别 / 性和性别 / 性意识形态的语言模式和传播范畴。在此意识形态系统中，男性 / 男人 / 男性气质凌驾于和超越于女性 / 女人 / 女性气质的价值，尽管这当然是与其他社会身份标志，如阶级、出身、种族、年龄、宗教等等相关联的。这些标志非常重要，常与性别 / 性或其自身紧密相关，但在男性霸权中，首要的意识形态概念是性别 / 性，它被用以塑造诸如阶级、出身、种族、性倾向等其他概念。二者间相互作用的佳例是性欲亢进的提法，在白种男人优越意识形态中，这个提法被用于且还会被继续用于黑人男性和女性：性别 / 性意识形态成为塑造和运用种族主义的手段。不过，

性别/性并不总是社会机制中的首要概念。如谢里·奥特纳认为，其他概念，如年龄，也可以是组成社会机体的重要概念（1996）。根据在社会机制中的重要性，性别/性可以占据第二、第三甚至第四的位置（见本书结论部分），但极少有社会机体缺失它，大部分社会机体都必然有性别/性表演。

性别/性表演理论主要与朱迪斯·巴特勒密切相关。性别/性被表演且许多表演常常很少带有批判意识。性别/性表演就是简单地划分并表演女性和女性气质以及男性和男性气质，而成为真正的女人或男人（或以免于违反二者或二者都不违反），不过他们又归属于其群体及其所属的更大的社会机体。如巴特勒所言：

> 如果性别是一种行为，一种连续的表演行为，在某种程度上，人们没有意识到也并不情愿，因此它并非是自动的或机械的。相反，它是强制场景中的即兴创作实践。不仅如此，性别"表演"并非独自进行，而是与其他人一起或为其他人"表演"，即使这个他人是想象的。（2004，1）

8

我们说多数性别/性表演在我们的潜意识中神秘地起着作用，并不意味着它是自发的，在生理上以雌激素、黄体酮、睾丸素或XX或XY染色体为基础。我并不否认荷尔蒙和基因以及如胰岛素或生长荷尔蒙（GH或者hGH）等其他更多因素在生命体发展中的作用，我所反对的是，把荷尔蒙和基因作为性别/性的实质性真相呈现给理论家而不是被他们所阐释。因此，根据安妮·福斯托—斯特林（2000）、克里斯蒂娜·德尔菲（1996）、米歇尔·福柯（1980）、伊芙·科索夫斯基·塞奇威克（1990）和托马斯·拉克尔（1992）的观点，我将性与性别一样，作为社会建构的概念，即使它也属于身体性概念。这么说是因为，如耳朵尺寸或眉毛这样的概念也是身体性概念，但并没有被用以指示人群或民族，而如皮

肤毛孔大小、牙齿洁白度等其他身体性概念，在加拿大和美国却被用为阶级的基本标示：上层或中产阶级，特别是女性，其身体标示为小毛孔和更白的牙齿，而低级阶层则被标示为更大的毛孔、脏污的黄牙。[1]

本书中我的观点是赞同性别／性是社会建构的、相互关联的，因而很显然我也支持女性主义后结构主义。采取这一认识论立场，就意味着我是运用符号学和系统分析方法来研究性别／性的，而在此框架中研究也表明我将意义理解为是语言所建构的，不仅如此，语言自身也具有社会性和历史性特征。因此，遵从克莉丝·维登的理论：

> 建基于索绪尔理论之上的后结构主义从根本上调整和转变了该理论的一些重要方面。它汲取了索绪尔理论原理，即意义产生于语言之中而非被语言所反映，单个符号没有内在意义，只有通过语言链和其内在的与其他符号的区别才能获得意义——为从索绪尔理论中充分获益，我们需要将语言视作总是历史地存在于具体话语中的一个系统。一旦语言被理解为竞争性话语，即赋予隐含着社会权力机制中的差异的世界以意义的竞争性途径，语言就成为政治斗争的重要场所。（2001，23）

9

进一步的理论思考：神话、仪式与象征

下一章“性别符号学”会提供我关于神话、仪式和象征理解的更多细节，不过在此要做些初步评述。过去的两千五百年里，已有过多的论述试图定义神话（神话学），追问它是什么、做什么以及如何做。他们常常但并不总是从柏拉图开始探索有关神话的限定词。回到这些古代希腊思想家那里并不奇怪，撇开柏拉图对神话确有论及不说，他还是奠立

1 因为在文化上，更低的阶级没有足够的资源去导向美的决定形式，美是标识阶级的一种方式。

西欧[1]白人男性、"世俗"和"理性至上"的源泉神话基础的代表。这样，柏拉图的著作就成为神话的现代取向的起点。[2]不过，本书中对神话的讨论并不欲按年代去列出那些解释、界定和（或）划分神话的庞大的文本语料库，而试图彰明我对神话的理解并简要讨论这些对本书产生了明显影响的理论。[3]神话理论家有很多，但对塑造我的神话理解最重要的则是后结构主义，不过是清晰地聚焦于权力问题的后结构主义。

不同于神话和象征，在学术著作中，仪式的历史更有限，虽然与象征一样，其受到关注是始于19世纪末20世纪初。20世纪初，阿诺德·范·吉内普（1960；4/1909）奠立了仪式研究理论的基础，认为仪式，特别是"通过仪式"，可以分为三个不同的阶段，即分离阶段、过渡阶段（阈限）、聚合阶段。[4]这个公式成为仪式研究的基础，特别在维克多和伊迪丝·特纳的著作中得到拓展。在范·吉内普的基础上，特纳将他的三阶段结构中的"阈限"概念或"第二阶段"普遍化了。阈限阶段被认为是中庸的，不在内也不在外，但仍在临界值内——拉丁语是limen。不过，特纳对仪式的表演方面也感兴趣，虽然他的兴趣一直受到阈限概念的影响。[5]

不过，与神话和象征一样，仪式也具有意识形态含义。我对仪式的研究是一个过程，聚焦于仪式的社会政治本质，它通过其结构和表演散播。仪式的结构很重要，在这里它是一种机制，发挥着支撑和运用存在于仪式中的意识形态命令的功能，而对仪式的散播而言，表演是可信的

1 我用西欧这一术语来代表认识论的、社会的和政治的倾向，这种倾向一般为欧洲人及其海外殖民地人所共有。

2 关于这个话题的进一步讨论见Buxton（1999）和Most（1999）。

3 关于19和20世纪神话理论的发展研究见William Doty（1986），Bruce Lincoln（1999），Robert A.Segal（2004、1999、1998、1996）。

4 范·吉内普也认为仪式可被归为六个层次：共鸣的与感染的，直接的与非直接的，积极的与消极的。一旦确定了仪式的层次，就可以将这些层次相互关联起来以对所研究的仪式有更好的理解。不过，他著作的这个方面并不常被那些运用其仪式三级层序结构的人所采用。

5 例见Turner，1967、1969。

和权威的。仪式是塑造和传播的有力媒介，其表演是物质性的、可认知的，因为它既是运动的精神又是精神的运动。仪式总在变化之中，又“从未”变化，因为就像神话，它依靠传统获得权威性：“它已经如此，并将一直如此。”

据雷蒙·威廉斯所说：

> 传统通常被理解为社会结构中相对惰性的历史化的部分：传统是幸存的过去……因为传统实际上最明显地受到占统治地位的霸权的压制。它常常不仅仅是惰性的历史化的部分，还是团体组织最有力的实践方式……多数“传统”都可以很快地表现为是根本上的选择。在某种特殊文化中，从过去和现在的所有可能领域，一定的意义和实践得到强调，而另一些则被忽略和排斥。(1977,115)

从这一优势看，很显然传统既不是中性的也不是良性的：从一开始它就是意识形态，是掩饰社会权力运作的方式。在神话和仪式中，传统都隐性和(或)显性地发挥作用，给神话和仪式加上一层权威的光环，而同时，传统又通过参照固定时间呈现出秩序的意义。生活的混乱和各个既定时刻存在的持续变化都被精心选择的客体、事件和参照物抹平了，这些客体、事物和参照物是从过多的他者和既定意义中提取的。因此，它们每个都被锁定在时间中，锁定在过去时间，或者是起点时刻，或者是起点时刻的重复。正如克洛德·列维—斯特劳斯在其著作中阐明的那样[1]，这个工作是手工艺者(bricoleur)的工作，其结果就是杂凑

1 虽然我也使用列维—斯特劳斯的“杂凑”这个概念，但并不像他那样把工程师和手工艺者二元对立起来。二元对立对于支持他关于冷与热社会的提法有用，但我不赞成这种社会观，所以将工程师和手工艺者区分开来。相反，我对杂凑的用法有点类同于尼克拉斯·卢曼关于文本生产性(autopoiesis)的理论，此理论提出“系统各要素被这些系统要素所(再)生产”(Seidl与Becker，2006，15)。他认为，“要素只是将它们用作单元的某系统的要素，且只是贯穿这一系统的要素”(Luhmann，1995，22)。不仅如此，只有通过利用一个要素(与其他要素相联)才能使其成为系统的一个要素(Seidl等人，2006，16)。那种形

(bricolage)。

20世纪,象征也是学术研究的一个主题,已有相当多重要的思想家致力于此。这个名单很长,其中很多我会在本书中加以谈论,不过一开始我是透过后结构主义之镜来考察象征的。这意味着我把象征看作一个符号,因此我用符号—象征这个术语,以与符号学理论一致,特别是与费迪南·德·索绪尔、克洛德·列维—斯特劳斯、米歇尔·德·塞托以及罗兰·巴特的著作一致。

在列维—斯特劳斯的众多贡献之中,杂凑对于我理解神话至关重要。一开始,我把神话理解为一种对分享它的人非常重要(负面的或正面的)的叙事(口头或书面的)。不论其怎样存在,神话总有意义,且对由其所产生的群体和社会机体而言,常被认为代表着真理。例如,在多数基督教徒中,一个核心的基本神话是:两千多年前,一个有人类和神的血统的神诞生在这个世上,尔后在此世上死去,这个事件仿佛对那些坚持此神话的人提供了生与死的指引。因此,这个基本神话被基督教践行者们理解为是发生在遥远过去的历史事件。有趣的是,公元4世纪晚期,杰罗姆搜集翻译《圣经》手稿时,神的生与死这一基本神话又进一步被建构在与一个有关人性之源的更早的神话基础之上,即创世记一和二。[1]这样,对于基督教践行者而言,基本神话就是真理,其基督徒生活由此而建立。

因此,我把神话当作富有意义的叙事,而且作为叙事,它既是社会的也是意识形态的,虽然在后者中它意指的是乌托邦式的冲动。其结果,

式的杂凑也是如此,比如基督,就是一个系统(基督教)的一部分,这个系统可以在实质上以一种新方式存在的系统,如自由神学,之中得到更新。至于本书所用的系统这个提法,我认为它并不完全是卢曼的意图的反映。在他的理论框架中,被称为基督教的东西被划分为一个次级系统。而我只是比拟他的系统提法,认为神话、仪式和象征是信仰与实践体系中的要素,只有在相互关系之中才获得意义,并在系统之中运作以再造系统。在一定程度上,我认为我延伸了卢曼的社会系统理论,不过希望这不是断裂点。我要感谢维利·布莱恩让我注意到卢曼的系统理论。

1 为简便起见,我将采用公认的《圣经》作为足够权威的《圣经》的第一个例子,它由达尔马提亚的杰罗姆(347—420)编辑,吸收了尤西比乌斯(275—339)和亚他那修(298—373)的著作。

作为意识形态，神话就这样被建构和散播以掩盖其社会根源，甚至在神话支持这些社会根源的时候。但是，神话之根在叙事，它们可能具有意识形态性，其基础是社会领域，即人类活动之所。神话的参照物和（或）起源可能被认为是外在于这个社会领域的，但神话的产生却明显不是。因此，神话被践行者用以指向另一世界维度或作为另一世界之维的参照物，它同样也被作为社会活动的产物而接受：讲述或宣扬传说。这样，神话的话语权就与认识和掩饰神话的社会建构物这二者之间的辩证游戏密切相关。也许这听起来自相矛盾，其实不然。透过列维—斯特劳斯的术语 bricolage，神话的社会建构性得以彰显，但为将其呈现为真理，bricolage 被神话化，或与其社会性相分离了。

与我对神话、仪式和符号象征的理解进一步相关的是布鲁斯·林肯的著作。在其睿智的论著中，神话、仪式和符号象征是用以塑造和应用意识形态的有力途径，不过同时也是对意识形态的挑战，这是他的著作《话语与社会建构》中提出的令人钦佩的观点。他评论说："变化并不发生在群体或个人用'知识'挑战意识形态神秘化之时，而是发生在以思想和话语，包括神话和仪式这样的模式，作为抗争的有效手段之时。"（1989，7）林肯并不反对神话、仪式和符号象征是意识形态的观点，但认为它们是意识形态工具，既可以为试图散播其意识形态的人所用，也可以为可能与之竞争的意识形态所用。与罗兰·巴特和莫里斯·布洛克的仪式研究不同，林肯并不认为存在非意识形态的话语，如巴特的"人类制造者的语言——或变革性语言"（1972，146），或如布洛克所说的经济政治历史中的仪式意识形态基础，后者对前者进行了祛神秘化（Bloch，1986，7—11，187—195）。林肯将话语概念引入其书中，把神话、仪式和符号象征结合起来，将之与"任何既定社会**整体**的张力、矛盾、表面的稳定性和潜在的流动性"联系起来加以研究（1989，7，着重标记为原文所加）。 12

仪式表演理论是斯坦利·坦比亚的理论之一，在 1979 年拉德克利

夫一布朗社会人类学讲座上提出。坦比亚这样论述仪式的表演方式：

> 仪式是符号传播的一种文化建构体系，由语词和行为的模式化和秩序化的序列构成，常以多种媒介表达，其内容安排在很大程度上通过礼节（传统）、刻板印象（僵化）、压缩（融合）和冗余（重复）而特征化。仪式行为的建构特征在这三种意义上是表演性的：在奥斯丁的意义上，表演性是指就像传统方式那样去做和说某事；使用多媒体的舞台表演则具有非常不同的意义，参与者由此可得到强烈的体验；在指示价值（indexical values）意义上——这个概念是我从皮尔斯那里发展而来——表演则有赖于演员在表演中的演绎。（1985，128）

维克多·特纳也对仪式的表演性感兴趣，虽然他对戏剧更感兴趣（例见 1982、1988）。特纳感兴趣的核心仪式概念是阈限（liminality or liminoid），即"在其中（betwixt）、介于二者之间（between）"的地方，其著作充分发展了这个概念以与其"共同体"（communitas）的提法一致[1]。虽然其阈限和共同体概念当然还存在问题，但他与伊迪丝·特纳一起拓展了仪式的理论思考。

在本书所着力研究的性别/性符号学中，意识形态与性别/性、神话、仪式和符号—象征的相互作用是核心所在。本书力图更好地理解社会组织的复杂性，以及性别/性通常作为基本范畴是如何被组织的，并聚焦于神话、仪式和符号—象征的融合性。如成人仪式这种通道仪式所彰显的那样，这些范畴对于性别/性散播很重要。例如，犹太人的男性包皮环割和伊格布人的女性外阴割除这些成人仪式的核心就是性别/性。在前者中，男性神及其追随者的男性气质之间建立起（了）必要的联系。在割礼这一仪式中，男人性和男性气质是界定神及其潜在信

13

1 见Juschka，2003a。

徒之间关系的核心。在女性外阴割除仪式中,割除阴蒂是确保女人性和其信徒十足女性气质的核心。在此二例中,仪式把性别/性作为根本途径去讲述作为讨论中的社会主体的一部分意味着什么。当然,其他的身份范畴同样经由神话、仪式和符号—象征得以应用或受到挑战,这些范畴包括年龄、血缘、国籍、民族、种族等等,不过在本书中,我主要研究性别/性及其在神话、仪式和符号—象征方面的应用。并非我认为种族、阶级、血缘等不重要,在某些方面它们的确也在我的分析之中。不过,由于本书的性别/性分析发生在不同的时空,而我的研究中心在于关注其社会历史定位,在我看来,似乎性别/性分析才为富于变化的文本提供了不变的主题。

本书的逻辑

《性别符号学》分为六章。第一章论述我所研究的性别/性符号学。这一章大部分是理论,让读者理解我是怎样理解性别/性以及其与神话、仪式和符号—象征是如何相互作用的。以表格为直观的线索,这一章将为后面章节内容提供理论支持。

第二章进一步考察借助虚构(和非虚构)作品以祛神话化的女性主义神话论。安吉拉·卡特的文学作品激起了很多女性主义者的兴趣,她因其解构主义仙女传说如《血窟》及其同名文集(1993)而出名。这个传说改编自蓝胡子故事,不过在安吉拉的版本里,女主角和她的男性拯救者最后被女主角的母亲救了。安吉拉想知道女人如何能够从由男性霸权制造并存在于其中的性别/性意识形态的残酷控制中逃脱,为此,她创作了两部小说,我将在第二章中加以论述。她富有想象的努力并不成功,因为不存在社会身体的"例外",也就没有家长制关系的"例外"。不过,这种努力并不是无用的,它使性别/性和神话以及其社会建构之间的相互作用得以彰显。卡特受到卡尔·马克思和路易斯·阿尔都塞 14

的巨大影响，对意识形态，特别是性别 / 性意识形态的思考很深入。她的著作大部分创作于 20 世纪 70 到 80 年代（卡特卒于 1992 年），为后来的女性主义者照亮了道路。对卡特而言，性别和性并不是人类所固有的，而是被灌输和吸收的。

第三章也聚焦于神话，尽管在男性牺牲事件中，仪式与神话紧密相关。这一章考察了现代美国语境中的"男人狩猎者与女人采撷者"这一主题，追问是什么促使青年男子去为国捐躯。当然并非所有年轻人（尤其是精英阶层的年轻人）都愿意去捐躯。但所有人都为最终要求他们服从父亲的规则这个主题而感动。

第四章将焦点从神话转移到仪式及其与性别的交集上。在此章中，现代早期法国的占有与驱逐仪式为性别 / 性提供了有用的事例。在此章，处于中心的性别 / 性公共仪式表达和修饰了关于政治变化、流行瘟疫、宗教战争这样的社会巨变和陌生世界殖民化等的焦虑。

第五章转向古罗马世界和格斗者形象以及后来的现代美国电影中的性别 / 性意识形态。这一章讨论罗马格斗者形象如何代表了男性气质，而这种形象又如何成为符号—象征，以此表达真正的英雄的男性气质，而这种男性气质被认为存在于美国文化核心之中，就如同古罗马那样。

最后，第六章从性别 / 性分析转移到符号—象征与圣像的理论探索上，并结合印度神伽内什来探讨圣像这个概念。尽管伽内什被性别 / 性化是有关他神话的核心，但此章仍搁置了性别 / 性，而对符号—象征和圣像进行理论思考。以前，在许多人类学家的著作中我接触到圣像这个词，它激起了我的兴趣。圣像是否只是一种符号—象征，应避免把它区别于符号—象征而对待？或者有没有什么内在于圣像这个概念的东西需要进一步做理论思考？本章讨论了后者而非前者。

本书的目的在于考察神话、仪式和符号—象征及其在性别 / 性上的应用。在我看来，性别 / 性普遍存在，虽然并不常常是明显的。仪式和

象征的代表性叙事分别存在于生物的和形而上学的领域，又在社会领域 15
与神话相关联（见第一章）。不仅如此，在社会中产生并通过社会而存
在的这些东西显得好像是植根于很深很深的土壤中，是从远离人类行为
的神秘领域移植而来的天然居民。通过考察神话、仪式和符号—象征及
其在性别 / 性上的应用，可以看到其实体和抽象之间的相互作用。正是
本书所聚焦的这种可视性彰显了性别 / 性意识形态的神秘化。 16

第一章

性别符号学:绪论

这里的神话—仪式系统扮演着与不同社会中的立法系统相同的角色。只有视界和分界原则对已存的分界做出客观上的调整,才能使已建立的秩序通过使人知晓和认识而圣化为官方存在。

性别之分看起来是“在事物的秩序之中”的,如有时人们所说的那些正常的、自然的和无可避免的东西。

——皮埃尔·布尔迪厄《男性统治》(2001,8)

介　绍

早至玛格丽特·米德这样的人类学家,以及所谓第二浪潮(1960—1990)初期的女性主义者们就已对性别/性符号体系感兴趣。性别/性符号体系典型地被表述为两个不同的系统:性被锁定在恒定不变的生物学系统,而性别则开放于批评和重新表述的社会系统。然而,追随安吉拉·卡特、克里斯蒂娜·德尔菲、朱迪斯·巴特勒以及其他致力于性别/

性符号体系研究的著名女性主义思想家[1]，我反对把性作为自然范畴而性别作为社会范畴的观点，相反，我把二者都看做社会范畴，二者相互关联因而相互协作产生出一套性别/性符号体系，或者称为性别/性意识形态（也见于 Herdt，1994）。带着这种想法，本书力图发展一套能更好地理解性别/性符号系统的理论工具。这套理论工具我称之为性别符号学，它包括将性别/性与神话、仪式和符号—象征等范畴联系起来。我将性别/性与神话、仪式和符号—象征关联起来考察，是因为这些强有力的意识形态机制确立、支撑和标示着性别/性。虽然在宗教研究中性别/性符号体系常常只是被当作某种兴趣，我却相信在更多情况下性别/性是信仰和实践系统中的核心范畴。由于"宗教"[2]这个概念存在很多问题，在整本书中我都不用"宗教"这个术语，而选择用"信仰与实践体系"这种措辞来代替，因为我觉得后者可以给我更大的空间。而且，神话、仪式和符号—象征并不总是如其表面上看到的那样涵括在所谓的"宗教"之中，为了将之利用起来，特别是与性别/性符号系统联系起来，我选择用"信仰与实践体系"这样更宽泛的概念界定。 18

---

1 我充分意识到这里所参考的每个理论家都有不同的女性主义立场。不过，虽然他们各自显现出不同的女性主义诉求，每个人却都清楚性别和性是社会建构的范畴。

2 我在"宗教"一词上加引号，是因为它是将行为、观点、知识等特定活动与其他相同类型区分开来的术语，假设这些活动可能有所不同，因而需要像宗教这样的工具和理论去处理。这类假设在米尔恰·伊利亚德及其追随者的著作中表现得最为明显，他们都受到偏袒认识论而歧视人类学的基督教神学的巨大影响（Smith，2004，103）。关于这一观点的进一步讨论见J.Z.史密斯（1998），虽然与我不同，他并不排斥使用这个术语。也可见于威廉·阿耐尔的著作《宗教研究导论》（2000）。

神话,仪式,以及符号—象征:符号之外还有什么?

表 1.1 代表性叙事:神话,仪式以及符号—象征

代表性叙事	领域	语言工具
符号—象征	形而上学	提喻
神话	社会的	隐喻
仪式	生物学的	转喻

当然,将神话、仪式和符号—象征理解成为社会机体提供和详述意义的符号化机制,并非是新论。然而,这些符号化机制的权力常遭到排斥或者被认为仅仅属于"宗教"领域。因此,为抵制这种观点,在本书中,我将主张神话、仪式和符号—象征是社会构造主体中建构信仰与实践体系的组成部分。它们不仅是表示意义的表现过程,也被用于"过度地言说真实"。就如近半个世纪前罗兰·巴特所说:

> 除了对真实无疑的不稳定把握,我们无法做到更多,这一事实造成我们目前的异化:我们总是游移于客体与其祛魅之间,无力弥补其整体。因为如果我们洞察客体,我们就解放了客体,但也就破坏了它;如果我们明了其分量而尊重客体,我们仍将之置于神秘化状态。看来,我们仍会因总是**过度**言说真实而常受谴责。(1972,
> 19 159,着重标记为原文所加)

神 话

如任何文学类型一样,神话是具有一系列特殊结局的特殊故事类型。简单讲,像推理小说把揭示未知作为其向心力,神话则将真相作为其向心力,这一真相有关存在、性别/性、人类、动物、岩石、星星或者神

的本性。不过，神话并不需要明确地指向真相，因为它也能够以推理运作含蓄地抵达“真相”。同样地，不管神话中的真相看起来如何有效，都不会很深刻，它只能巩固“事物的秩序”。例如，希伯来《圣经·创世记》中的宇宙神话就明确表达了创世的真相，而光明节（犹太教的节日）的核心灯神话则含蓄地讲述了创世的真相。在后者中，创世真相是从八天光明的奇迹中延伸出来的，因为这一事件指示给读者以创世神的“真相”。虽然有人认为宇宙神话比较复杂，灯神话却并不那么复杂，不过通过其对宇宙神话的推理，光明节神话也获得了权威性。

显性神话，或划分为神话的叙事，可被分为多种类别。宇宙神话解释存在的世界及其创造的参照系，人类学神话言说人类生活及其秩序，人类创生神话（demogonic myth）[1]讲述社会主体及其与其他群体、世界、神和存在之间的从属关系，而末世神话则述说世界、群体或其他任何范畴所凸显之物的高潮和结果。最后，还有历史神话，常与人类创生神话相互关联，追溯个人、群体、性别 / 性等的途径、起源、发展、事件，或其特殊的、富有意义的环境。上述诸种神话都是清晰的显性神话，服务于群体、民族、乡土或国家的相关语境、传统、历史和现实。很明显，这些神话通常是信仰与实践体系的组成部分。

不过，还有另一种神话类型称为神话素。我所使用的“神话素”概念，一定程度上有别于克洛德·列维—斯特劳斯[2]，是以格言形式呈现出来的与文化真相有关的基本主题或独立线索。我的用法概括了斯特劳斯对神话素的定义，虽然我也把神话素理解为大量成分单元的总和，这些单元混杂在社会文化知识主体中，并不只是如斯特劳斯所理解的那样运行的神话。这些成分单元或神话素常被理解成社会主体所接受、 20

1 布鲁斯·林肯称之为社会人类学神话（1989）。

2 列维—斯特劳斯将神话素定义为“整体性构成单位”。从此话层面上讲，这些单位都是特异的“真相”。对于斯特劳斯，神话由神话素或其整体性构成单位组成。研究神话需要首先辨识这些单位，尔后探究其如何紧密相连或相互关联以言说神话。

拒斥或相互竞争的深奥而作用重大的真理。在这方面的性别 / 性例子是“男人是捕猎手而女人是采撷者”（见第三章）这一神话素，许多在古人类学和生物进化论影响下的西欧人采用这个神话素来解释性别 / 性的真相。神话素倾向于在民间文化标准上运用，不过当然也能用于知识生产的社会主体的任何部分，不论是何种知识，例如麦卡锡主义时代美国政治领域里的“共产主义者”形象。抑或，“男女两性对立”这一神话素是西欧性别 / 性意识形态的核心理念，它被当作真理，将女人群体和男人群体区分开来。这种“对立之性”的提法在托马斯·拉克尔的著作中遭到批评，他认为这种“对立之性”的提法是 19 世纪及之前的产物，他令人信服地争论说，女人和男人属于同一“性”，而其社会性别则不同（1992）。神话素产生并运作于社会主体之中，注重表达被理解成规范的真理。

显性神话和神话素常常相互关联，因而相互支撑。例如，19 世纪以前“性”被描绘成“相同的”，19 世纪后则被描绘成“对立的”，而关于亚当和夏娃的人类学神话被两种神话素用于实现其形而上学的合理化和合法化。在创世神话中，女人（夏娃）来自亚当，这被视为男女分享同一“性”而具有不同“性别”这一真相的确证。按照这种解释，女人来自男人的观念意味着他们本质相同而性别有别。然而，当我们把重点放在女人（亚当命其名为夏娃）与撒旦—蛇（在神话中他们被一起言述）和神—亚当（在神话中他们被一起言述）之间的关联性上时，同一创世神话也可以同样很好地证明男女是对立二性。将神与亚当、撒旦—蛇与夏娃联系在一起，承认了其对立性，其功能在将神与撒旦—蛇（一个好，一个坏）之间的关系转换成亚当与夏娃的关系。亚当（即全体男人）是夏娃（即全体女人）的对立面。由于重点被放在神话的不同侧面上，亚当与夏娃的人类学神话在性别 / 性的两种神话素——同一或对立中都行得通。由此例可见，关于亚当与夏娃的显性神话是如何与性别 / 性的神话素协作的，但更重要的是，通过神话与神话素的结合，性别 / 性“真相”被赋

予了形而上的认同。

神话一般与符号—象征并行配合，二者的确常常难以区分。例如，19世纪的美国殖民地，霍雷肖·阿尔杰的“穷变富”廉价商店小说制造了“不屈不挠、艰苦奋斗、奉献、忠诚和正义”的男性神话，这一神话如果行之有效，不仅可以带来成功，也可确保那些克服了厄运的低贱者承担英雄的使命[1]。当与自由女神像象征的美国式民主联系起来时，霍雷肖·阿尔杰故事中的“坚持与成功”神话就被当作了一个重要的真理。“不屈不挠”神话和以自由女神像为符号的美国式民主的历史性突现，总是与“自由、勇毅、平等之家”的“美国”言述如影随形，这是一个勇敢新世界，是受压迫的欧洲人的避难所。如埃玛·拉撒路的当代名言：

> “留着吧，古老的大陆，你那积淀下来的浮华！”
> 她无声地呼喊着。“给我你那些疲乏的、贫穷的、
> 挤在一起、渴望着呼吸自由的芸芸众生，
> 那些被你这繁荣海岸抛弃的可怜人！”

霍雷肖·阿尔杰的神话与自由女神像一起发挥着美国乃“机会均等之地”这一20世纪神话素的功能，此地是平等的游戏场，所有人都可以用简单的勤奋劳动和坚持不懈实现自己的梦想。当然，现实截然不同，因而那些打着种族印迹的人遭遇了奴隶制度，打着性别/性印迹的人遭遇了主从关系，打着原住民印迹的人遭遇了大屠杀，打着阶级印迹的人遭遇了贫困。

神话和神话素对于塑形和监督社会主体很有用。布鲁斯·林肯建

---

1 这种神话中最近的一个精彩例子是拍摄于2006年的电影《当幸福来敲门》。有趣的是，这部电影将阶级差别与种族结合起来，讲述由威尔·史密斯扮演的主角从穷困、无家可归中崛起而成就伟业的成功故事。史密斯与他儿子一道，凭借执着、勤奋、诚实和奉献精神，冲破命运的束缚，最终获得了成功。虽然这个故事可能试图对父子关系进行积极编码，但也强化了美国资本主义体系是公正的这一观念，那些失败者只是没有足够努力。

议用神话来制造“疏离”和“亲和力”。罗兰·巴特辨析说，神话

> 具有赋予历史性意图以自然正当性和使偶然呈现为永恒的任务。……如果我们的社会客观上是神话意义的特权领域（看看媒体、叙事、宗教经典、适当的社会关系、审查制度、科学、医药，等等），这是因为从形式上看，神话是意识形态倒置最适当的手段，它界定着这个社会。（1972，142）

也就是说，神话以自然定位了社会的历史运行和社会运作——这与我们人类已经发展出的东西无关，而只是反映那些已被自然、上帝或任何被22 接受为指向力之物所决定的东西。

仪式

与神话的意识形态基础分析相同的是仪式理论，是布鲁斯·林肯继莫里斯·布洛克之后提出并对其进行修正的。在林肯的仪式研究中，仪式恰如神话，兼具意识形态和乌托邦的视野。换言之，仪式是根据意识形态和社会组织既建构又解构的。作为启发式的术语和分类学范畴，仪式包含着多元倾向的行动及其效果。罗纳德·格莱姆斯评论说：

> 这里的“仪式”（源于拉丁语形容词 ritualis）指仪式是一种具体实例这种普遍性观念。同样，仪式并不“存在”，即使它是我们必须试着去界定的；仪式是理想学者的表达。因此严格讲，不能说“一个”仪式或“几个仪式”，而只能说“仪式”、“一种习俗”或“几种习俗”。仪式就是那种可以正式界定和特征化的东西；习俗是人们所扮演的东西。（Grimes，1990，10）

布洛克认为，“……使仪式特征化的是那些介于行动和声明之间的东西”（1986，10），这当然使掌握它变得相当困难。据此，他建议应当象征性地和历史地分析仪式。在布洛克的仪式研究影响下，布鲁斯·林肯也将注意力投向仪式的象征性主题和历史性文本，以获得其意识形态和乌托邦意义。

仪式类型包括这样一些行为和感情，诸如“问候语，确定的礼仪，形式化的行为，尤其是习俗，不管其是社会的，宗教的，还是国家的”（Bloch，1977，284—285，转引自林肯，1989，5）。这里的仪式类型是广义建构的。但据格莱姆斯（以及其他人）的说法，在此文本中，只有这样的行为及其效果才被认作仪式：这些行为当然是由思想促成并伴随着思想，[1]而有意成为仪式，或据凯瑟琳·贝尔的说法，有意地仪式化。因此，刷牙不会被当作仪式，但在加拿大或美国，十六岁孩子，特别是十六岁的男孩子获得驾照却被解释为一种“通过”仪式。

仪式属于过去，是传统的、不变的，这种观念是其意识形态核心的一部分，这通常意味着仪式并不是应当服从社会标准的某种东西（也见于Bloch，1977）。仪式（同神话一样）被视作是传统的，依据那些被相信是标准真实的东西而建构；因此，如林肯、布洛克及其他人所争辩的，仪式具有意识形态取向。例如，印度教的殉葬仪式采取标准的男性式或女性式；这一标准在仪式中制定时，与神话相联系，避开了任何批评。

23

在殉葬仪式中，男性和女性被理解为自然类型而非社会建构类型。这种性别/性视野本身就是一种性别/性意识形态，而且已是对社会身份和角色的神话化。性别/性的神话化是殉葬仪式的命题要素。这个仪式被理解为“哄取”表演者真实的女性或男性本性，并使其得以显现。

1 凯瑟琳·贝尔（1992）尖锐地批评了仪式研究中将思想与行为分裂的做法。她认为，结构主义仪式理论追随费迪南·德·索绪尔，假设了行为与思想的二分法，例如，仪式被视为行为而神话被视为思想。以我对仪式的理解，在没有离开思想的行为也没有离开行为的思想的情况下，这种二分法是错误的。仪式强调身体，利用身体或其部分以表意。因此，我认为，仪式是思想的体现。

在殉葬仪式中，女性是仪式的核心和中心主题。正是妻子的女性特征或女性本质必须被释放出来，从而使人们充分而正确地认识到那个先于其妻而亡的丈夫的男性特征。仪式常被理解和用于认识人类的某些潜质，其效果在于保证适当的社会性。同时，那些鲁莽地挑战殉葬仪式（或普遍性的仪式）合法性的人们，尤其是印度的女性主义者们——如1987年拉加沙省迪洛尔市的鲁普·坎沃殉葬仪式引发的那样——却因这些批评是现代西欧的而丧失了合法性，因为殉葬行为本身的合法性来自将其囊括到传统之中，并参照权威“印度教”的上述传统执行。然而，如布洛克和林肯所暗示的，留心社会的和历史的语境，仪式中发现的意识形态游戏及其反应就会显现出来[1]。

仪式结构中描画出的典型性别类型被假设为是权威的、不变的。例如，许多“通过”仪式必须将无性别/性的人，尤其是孩子，带入一种性别化/性化的状态。当然，从一开始这一过程就假设男性与女性之间存在基本的、必要的差异。这一假设很典型地在神话中打下基础，在仪式中得到确立，在符号—象征中得以赋形。

符号—象征

符号—象征是被赋予了文化意义的形象、形状、对象、语词、短语或姿势，在语言之中并通过语言得以实现。在本书中，笔者使用“符号—象征”这个术语，以便使象征的语言性更加突出。符号—象征是跨越时空的所有人类社会的特征，但不同于米尔恰·伊利亚德（见第6章）及其追随者，符号—象征并不是神秘的独立存在体，虽然这当然是在基督教徒同党影响下的一种理解。其中，如罗兰·巴特所争辩的，符号—象征是由人类社会主体创造并在其中塑形的语言策略。例如，在20世纪

1 对那些重视参考社会历史文本研究殉葬的作者，见Hawley（1994）、Mani（1998）、Banerjee（2003）。

喀麦隆的 Nso 人中，锄头是妇女用来清理农田和园地的工具，是很有用 24
的日用工具。然而，婚仪中的锄头虽然仍是锄头，却不再只是锄头，在仪式中是扩展而言的。与人类的概念化，特别是性别化 / 性化的人类的概念化相关联，婚仪中的锄头表示血缘关系、女性气质、异性恋、女人与男人的性别 / 性角色、祖先以及土地的属性（Goheen，1996）。一个如此简单的事物怎能承载这么丰富的内涵呢？

深植于婚仪中的锄头显然承载着这么多的意义，而即便是倚靠墙角，握在女人手中，或者很成问题地握在男人手中[1]，锄头同样隐含着这样的分量。这就是因为锄头不仅仅是锄头，它也是关于 Nso 人的性别 / 性意识形态的符号—象征，因为它在 Nso 人的血缘关系和妇女与土地的日常功能性关系中得以塑形，被父权制的血缘结构所规制。由此例可见，符号—象征代表着超出其字面意义外的某种东西，能被推论而“去言说”。推理由逻辑链条构成，由一种设想或观念到另一个观念，形成一种逻辑理论、结论、假设等等：符号—象征亦如此。锄头之所以能够表示性别 / 性、血缘系统、土地使用以及祖先，是通过其与神话和仪式的关系获得塑形和赋意的关联性语言链条得以实现的。符号—象征是观念的浓缩，借助提喻功能，使如锄头之类的客观事物能代表它字面意义之外的意义。这就是为何在 Nso 人中锄头可以象征性别 / 性、血缘、祖先和土地。

领 域

如上所述，代表性的叙事神话、仪式和符号—象征是信仰与实践体系的重要组成部分。这些代表性叙事并非自由浮动的，而是从语境中产生并建基于其上的，因此这个性别符号的语境我称之为“领域”。“领域”

1 男人手中的锄头标志其带有女子气。这并非意味着男人不用锄头，而是他们不想被人看到他们手里握着锄头。因此，米利娅姆·戈欣评论说，他们远离观察之眼来耕种（Goheen, 1996, 83）。

这个术语倾向于引起一种建构意义，而避免外在于社会的提法。生物学领域和形而上学领域作为其中的两种，分别涉险强化仪式和符号—象征的神秘化，但如我在表 1.1 第二栏所表明的，这两种领域有意与和过去相关联的代表性叙事，即身体与仪式、抽象和符号—象征联系起来。不

25 过，通过将生物学领域、形而上学领域与社会领域相联系，并将社会领域作为生产的重要基础，我希望减少潜在的神秘化。

社会领域是生物学领域和形而上学领域之间的中介，并为后二者提供基础。生成了语言的社会领域为神话的产生和阐释提供了基础和语境。“总是已经在那里”的语言界定、组织、塑形意义，是意义的媒介，秩序因此而得以创造。不仅如此，由于社会领域为生物学领域与形而上学领域之间的媒介，神话因而也是仪式和符号—象征之间的媒介，因为不管其接受的来源为何（例如，神），神话的来源仍清晰地存在于人类王国之中。仪式和符号—象征都同样产生于社会语境，但在其所分别应用的生物学领域和形而上学领域，神话来源却变得不那么清楚。

在本书中，领域被当作使代表性叙事获得意义的认识论基础。例如，割礼仪式与身体有关而具有意义，这一概念被理解为存在于时空之中，因而属于生物学领域。存在于罗慕路斯和雷穆斯形象之中的罗马建国神话因与社会领域中的叙事有关而获得意义。如“主人”这种被理解为代表着神耶稣基督身体的符号—象征发挥着思想范畴的语言功能，这当然属于形而上学领域。

如表 1.1 所表明的，形而上学的、社会的和生物学的三领域都是与之最相宜的代表性叙事的基础。再次说明，这些领域都是社会语言建构物，并非真实存在于物理空间之中，虽然它可能以别种形式出现，尤其在生物学领域。毋宁说，领域大部分与信仰和实践体系以联盟方式出现，因为它使存在的分类成为可能（见 Lakoff，1987）。领域所对应的每一个神话、仪式和符号—象征都有一个最舒适的容器：社会领域之于神话；生物学领域之于仪式；形而上学领域之于符号—象征。

本书中的领域结构在概念上与布鲁斯·林肯在其《神话、宇宙与社会》（1986，4）一文中发展出的宏观（世界和宇宙）、中观（社会主体）和微观（个人）模式相同。不过我补充了他的领域分类，以便抵制那种我认为是其模式固有的存在主义含义。并非是努力在代表性叙事和既存世界之间架设桥梁，而是代之以使用一种我相信是强调其认识论的而非存在主义的领域模式。通过着力于认识论的领域模式而非存在主义的 26 领域模式，我意在坚持信仰与实践体系的社会建构，用威廉·帕登的概念（2000）讲，是坚持这套体系受惠于语言这一建构"世界"的主要方式。因此，形而上学的认识论领域造成了抽象的、普遍的、永久的（在时间之外的）和卓越的建构类型，社会的认识论领域产生了物质的、有界限的、暂时的（在时间之内的）、普通的建构类型，而生物学认识论领域则形成了具体的、局部的、次时间的（在时间之下的）、内在的建构类型。那么，有人会说，在生物学领域中运作的仪式的代表性叙事塑造了物质世界，就如同认为是割礼塑造了男性或女性生殖器一样；在社会领域运作的神话的代表性叙事塑造了社会世界，催生了如性别 / 性、神、恶魔以及命运等概念；而在形而上学领域运作的符号—象征的代表性叙事则塑造了概念世界，因而喀麦隆山中的锄头才不仅仅只是一个锄头。

语言工具

论证社会领域、生物学领域和形而上学领域之间的相互作用，以及神话、仪式和符号—象征之间相互作用的语言机制，分别是隐喻、转喻和提喻（见表 1.1，第三栏）[1]。在各种情况下，修辞都在代表性叙事及其运

1 我运用提喻、隐喻和转喻以发展使用神话、仪式和符号—象征的性别/性符号体系，这在某些小的方面同于乔治·拉科夫对隐喻、转喻、提喻这些"想象的机制"的分类，他将之理解为是人类"建构范畴以使经验获得意义"的核心（1987，xii）。不过，拉科夫关注的是认知科学，而我则关注语言学。同样地，他对转喻的理解和运用相当于我对提喻的运用。但如我在转喻部分所阐述的，虽然一些理论家并没有区分二者，我仍同意罗曼·雅各布森（2002）的看法。海登·怀特也对提喻和转喻作了区分。

作领域之间发挥着语言链接的功能，如海登·怀特指出的，这使得“客体特征化为间接话语或比喻话语的不同种类”（1973，31、34）。不仅如此，语言链接凸显出社会领域、生物学领域和形而上学领域以及神话、仪式和符号—象征的代表性叙事语言学固有的散漫的认识论特征。虽然每种修辞都并不限于其相关代表性叙事及其领域，但其语言逻辑运作却暗示二者间存在一定的密切关系。

隐喻（把神话与社会联系起来）

在我关于性别符号学的论述中，隐喻是在社会领域与神话一起运作的语言修辞。隐喻修辞反映出关于神话功能的双重取向（精确性或形象性），而其相互作用是对于世界的一种扭曲的表达。也就是说，神话是一种介于符号—象征和仪式之间的象征叙事（因为象征参与了双重意向表达），而如前所述，社会领域则介于生物学和形而上学领域之间。与巴特关于神话的阐释一致，神话出自语言，而又标示新的语言以表意。换言之，神话采用已成形的符号或语言，之后又作为能指更新所指（概念）以产生新的符号。因此，有关第一次牺牲的叙事，如《梨俱吠陀》中的《原人歌》，用这故事隐喻地讲述了社会身体的形成和宇宙的创造：

27

> 当他们分割原人（“男人”）时，准备将之分割成几块？什么是他的嘴？他的胳膊、大腿和脚如何称谓？其嘴为牧师，其胳膊为战士，其大腿为平民，其脚为奴隶……月亮生于其脑，太阳生于其眼，因陀罗与火焰生于其口，风生于其呼吸。（《梨俱吠陀》10.90，转引自 Lincoln, 1986，3）

神话运用隐喻以反映其“真相”，因而牧师为原人之嘴，战士为其胳膊，平民为其腿，奴隶为其脚：在第一次牺牲中原人的身体遭到了分割，

因而社会身体也是如此。隐喻是神话意义形成的中心，因为它引发双重倾向性，既精确地表达身体和社会身体，又形象地表达第一次牺牲与社会身体结构之间的关系。

隐喻是一种复杂的修辞，其复杂性与其双重意指有关。首先，隐喻以相似性来获得意义，如怀特所说，是"本质上**具有代表性的**"（1973，34，着重标记为原文所加）。例如，"眼睛是灵魂的窗户"这个说法从字面读来只有第一层意向，但必须经过形象性的解读以获得隐喻的意向。眼睛并非观察的窗口，灵魂也非眼睛所见或眼睛里面的某种东西。然而，隐喻地读来，身体被比作一座建筑或一种结构，与此相联，眼睛被等同为窗户，后者使这建筑内部被窥见变得可能。身体与建筑、窗户与眼睛的隐喻具有同源性。换言之，身体与建筑之间存在可被感知的结构关系：身体是建筑，从窗户（眼睛）可窥见藏于其间的灵魂[1]。如布鲁斯·林肯所辩称，同源性使其超越相同性（类同性），建立起结构关系：建筑容纳人居住，窗户是内视或外视的途径，同样的，身体容纳着灵魂，眼睛是其内视和外视的途径。结构关系得以建立，使第二层意向浮现出来。虽然建筑与身体有别，但在其被理解为含有本身之外内容的情况下，二者又是相同的。 28

转喻（将仪式的与生物学的结合在一起）

转喻依据以事物的一个方面代表其整体这一关联性而运作。海登·怀特认为转喻是简化的，其中存在着部分与部分之间的关系，这样客体的部分被用以代表其整体（White，1973，35）。因此，如印刷品这样的部分可以代表新闻媒体这一整体。按照怀特之说，如以"帆"代"船"这样的转喻强调的是"外在的"关系，而正是这种关系格外重要（White，197，35）。

1 对异体同形的讨论见Lincoln，1986；Juschka，2004。

既然转喻隐含的是相邻义或相触义（见 Jakobson，2002），我发现转喻对于研究仪式的有用之处在于其具体的物质定位，而仪式看来也与生物学领域相关或相近：仪式采取的行为、姿势、活动、演说等等，使其被接受为以躯体“言说”，因而在生物学领域行之有效。因此，涉及转喻的可感知材料使生物学领域和仪式领域之间的逻辑联系成为可能。例如，在古希腊的一座房子里，一个去世的人躺在那（圣餐台），人们离开房子时需要洒水在自己身上，举行净化仪式。屋外，在房子入口处，罐状容器储着水，让人可以进行简单的仪式：不践行此仪式就会很大程度危及社会主体和神庙等，因为个人污物具有传染性（见 Garland，2001；Johnston，1999；Vermeule，1979；Kurtz 与 Boardman，1971）。与大多数仪式一样，在这个仪式中，逻辑核心是物质性，身体和水，而转喻的语言工具，这里以沐浴姿态 / 行为为代表，将生物学领域中的仪式联系起来，并奠立其基础。通过水物质和沐浴行为，生物学领域中的仪式获得了关联性和基础，其作为转喻的符号指向“世界”及其可接受的运作，被假定有某种预设的秩序存在。在此例中，水被认为具有纯化的特性，而
29 沐浴行为则将此特性转化为仪式行为。如怀特所说：

> 因此，借助转喻，人们可以同时区分两种现象，归纳其一而为另一现象之证明。这种归纳采取的形式是代理者—行动关系（“雷声轰鸣”）或因果关系（“轰鸣的雷声”）。如维科、黑格尔、尼采都曾指出过的那样，依靠这种归纳，现象世界可由一系列被假想为**存在于现象之后的**中介和代理者构成。（1973，35，着重标记为原文所加）

提喻（将符号—象征与形而上学联系在一起）

虽然有人说提喻是隐喻的亚类型，因而不必区分它们，我却要进行区分。当然，从语言上说，提喻、转喻与隐喻是相关的，因为每种修辞都

并不精确，且包含着象征。然而，提喻的逻辑或功能是暗示着特性的一种浓缩和抽象，而转喻的逻辑或功能是以相近性进行归纳或关联的。怀特评论说：

> 不同于转喻式表达“五十风帆”被用于形容“五十艘船”，它（提喻）意味着符号并非简单的“名称变化”（从字面上讲，转喻就意味着名称变化），而是一种指示整体的名称变化……它拥有一些特性……充满并建构其所有构成部分的实质性特征。（1973，36）

提喻是将形而上学领域和符号—象征领域联系起来的语言机制。作为一种语言修辞，当其与符号—象征一起运用时，以部分来代表被认为是内在于整体之中的特性。海登·怀特指出：“借助提喻……就如‘他全心投入’这种表达，通过以部分象征被认为可代表内在于整体的某些**特性**，现象可以被特征化。”（1973，34，着重标记为原文所加）例如，作为符号—象征，王冠象征王权，权杖意指规则。作为符号—象征，除其明确意之外，王冠和权杖发挥提喻的浓缩功能以表意。如此处我的用法，“浓缩”指导致密度和复杂性增加的集中过程，其指向是内在于某物的整体特性。因此，提喻把复杂的抽象物或观念与独特性联系起来，这样部分就可以代表与整体相关的特性。

由于浓缩和抽象，符号—象征能够意指超乎字面之外的意义，从具体到抽象而获得其形而上学领域定位。符号—象征也借助双重意向运作，因为它正是实物，如王冠，但也意指超乎其原本意义而又被认为蕴含其中的王权的特性（历史地、社会地划界）。提喻的浓缩和抽象双重功能，使形而上学领域与符号—象征领域之间的相互作用变得可能。 30

隐喻、转喻和提喻修辞按照双重意向运行，因为它们使表达超出其字面意义所指成为可能。按照乔治·拉科夫的说法，我认为这些修辞是一种创造性途径，藉此可扩展知识及理解力。如其所说，“人的分类实

质上既是人类经验又是人类想象的结果——一方面是知觉、自发活动和文化的结果，另一方面是隐喻、转喻和精神比喻的结果。”（1987，8）同样地，我认为，通过隐喻、转喻和提喻这些语言工具，神话、仪式和符号—象征分别与社会领域、生物学领域和形而上学领域相关联。在这些语言关系中，最明显的是神话、仪式和符号—象征的社会起源。

文化人造物与杂凑

为使信仰发生，为使个人、群体和（或）社会信仰被编码，符号—象征、神话或仪式（常常借助于神、自然或关于世界的抽象的数学规律）从一开始就必须具有社会意义。因此，以喀麦隆的Nso族人为例，锄头只是锄头，并被认为如此。而在索绪尔语言学框架中，锄头就是个符号，因而携带着社会意义。但，当锄头发挥其提喻功能，作为代表整体的某些特征的部分时，它就不仅仅只是锄头了：锄头是来自Nso族人的信仰与实践体系内并关涉此体系而“发言”的符号—象征。首先，作为日常用品或文化人造物，仪式中使用的锄头意味着男人与女人之间的契约：他将提供土地给她耕种。因此，一开始时，除了在社会/文化框架中发挥其原初功能之外，文化人造物并不具有任何固有的意义。简单讲，锄头是用于耕种的特殊工具。当其扮演着仪式和（或）神话角色时，就被赋予了重要意义，或其日常世俗之外的意义，这样，锄头就不仅仅是耕种 [31] 的简单工具（其字面意义），进而意指通过血缘和婚姻建立的整个人类关系，以及父权规范、女子和男子的本性特征。锄头就是拼合爱好者用以建构符号—象征的杂凑。

另一个杂凑的例子是多米尼克·布兰1993年的艺术装置作品“世界”。该装置由夹在一双军靴中的一本名叫《世界》的书构成。在此装置之外，军靴只是简单的鞋子，但在此装置之内，军靴就不仅仅只是鞋子，而是用于固定和套封这本叫《世界》的书的书夹。在此装置中，军靴

的文化艺术要素和这本叫《世界》的书就具有了双重意义，意指战争这种围绕和囊括世界的力量，这种力量塑造着人类环境。杂凑的另一个例子是布兰的另一个装置“村庄”，由记录着波斯尼亚战争（1992—1995）报道的报纸组成。此装置中用的报纸是人类文化的产物，又常常是在街道上到处飘荡的垃圾，或可在人们居住的房子里找到。布兰利用人类社会的这种多余物，搭建起许多窗户破损的房子的外壳，形成一座巨大的“巴别塔”。借助巴别塔以及可以在报纸新闻里找到的、代表人类生活的许多词汇和故事，这个装置意指即使运用成千上万的词汇，人类仍然无法相互理解。交流遭到删节，这种删节导致暴力冲突。在这个装置中，像报纸这样的文化残骸冗物用于代表巴别塔时就是杂凑，其主要被用来建构将西欧的过去与未来结合起来的新事物。[1]

杂凑由已经成形的文化事物组成，或由连续的、聚合的能指组成，它们具有意义且表现为神话、仪式和符号—象征，均为双重所指（体现在象征性话语中）。信仰的基础是一系列从社会领域中聚集杂凑或文化人造物的过程，并由此获得意义，重要的、当然也被认为是正确的意义。依靠杂凑，人们运用过去已经成形的符号来建构新的符号。当被重塑和被重新表达成神话、仪式和符号—象征时，或被用于建构和解构理解存在之途时，杂凑就组成了故事、符号、行动等类似之物。通过神话、仪式和符号—象征这种方式，杂凑被认为是对于团结和建立群体非常重要的一套信仰与实践体系[2]，从中可以推断出自我、人性、社会主体、世界、存在等等[3]。 32

---

1 也见于影片《通天塔》（2006），其题目中反映出的这种神话代表着人们清楚地、毫无问题地交流的困难。就像语词及其意义是交流的基本途径，它们同样也是交流的问题之所在。

2 当我说“信仰与实践体系”时，我用术语系统指称相互独立又相互关联的要素的集合，这个集合构成了完整的整体。信仰被认为是正确的任何认知性内容，而实践则是行动和存在的习惯性或传统的途径。我对这个短语的理解某种程度上延续了尼克拉斯·卢曼的术语体系，因为我将此体系理解为是对其环境和自创生（autopoietic）开放的（Seidl 和 Becker，2006，14—17）。

3 我得益于雅克·德里达对杂凑的解读，他使我能够在我的理论中重新界定和应用克洛德·列维—斯特劳斯的杂凑概念。列维—斯特劳斯发展了杂凑概念，将之视作具体科学的一部分，提出“闭集”以建构

性别／性符号体系

表 1.2　性别／性符号体系

领域	代表性叙事	语言工具	语言标志符
形而上学的	符号—象征	提喻	女性的／男性的
社会的	神话	隐喻	女人／男人
生物学的	仪式	转喻	雌性的／雄性的

在性别符号学或性别／性符号体系中，如我在本章第一部分所阐述的那样，首先我并不想将性别和性分割开来，好像它们是只能相互影响的分裂的类型。本来，女性主义第二次浪潮中的女性主义理论家们开始将性别与性区分开来，是为了强调性别的社会建构性。在此类理论中，性被理解为是恒定不变的，而性别则被理解为是依据社会文化和历史参数而变动不居的。

性别与性之间的同种二形受到很多理论家的挑战。吉尔伯特·赫特（1996）质疑这种对立，认为这是西欧异性恋主义合法化的一个方面。克里斯蒂娜·德尔菲（1996）质疑性别／性的同种二形，指出这个过程或许对于将男性霸权理论化有用，而现在已变成清楚地思考性别／性问题的障碍。在关于性别／性问题的简洁陈述中，她辨析说性这个范畴不在性别范畴之前，而在其之后。这里强调两点：第一，性与性别一样是社

意义。他告诉我们，拼合爱好者在封闭系统中运作，并“把自己表述为人类活动的零头的集合，只不过是文化的子集”（Lévi-Strauss，1966，19）。与拼合爱好者截然不同的是运用抽象科学的工程师。工程师运用概念以图从封闭系统中寻求突破，而不只是重组符号：“另一方面，科学家，无论是工程师还是物理学家，常常对可能与其对话者扭结在一起的信息很警惕，尽管他在对没有经过回答预演的问题上保持沉默。因此，概念看起来就像是运用者将其所用的装置揭示出来。”（Lévi-Strauss, 1966，20）我认为，根据德里达的说法，使用语言时，科学同样容易受到杂凑的影响。他说：“在这种意义上，工程师就是个神话。主体被认为是其自身话语的绝对来源，是从‘一无所有’和‘整匹布料’中建构起来的，是动词的创造者和动词本身。工程师被认为是突破了杂凑的所有形式的提法，因而是神学观念。列维—斯特劳斯在其他地方还指出，杂凑是诗性智慧，差别在于工程师是拼合者制造的神话。”（Derrida，1978，285）

会机制的社会建构和类型；第二，是性别界定性，而不是性界定性别：

> 我们继续依据性来思考性别：把性别当作由自然二分法决定的社会二分物。我们现在把性别视作内容而把性视作**容器**。内容可以变，且有人认为其**必须**变，但容器则是不变的，因为它是自然的一部分，而自然是“不会改变的”。（1996，33，着重标记为原文所加）

从一定程度上说，看起来我们是在处理鸡和鸡蛋的问题，但并不如此。鸡和鸡蛋是世界上的事物（当然这是除其语言名称之外的），而性别和性是类型，因而不是世界上的事物。当然有人会争辩说，性差异，即雌性的 / 雄性的，是事物，且以生殖器为证据。但性差异或性区别并不等同于阴茎和阴道。阴茎和阴道只是身体的一部分，就像胳膊、鳍、头或尾巴，并没有超出其自身的意义，虽然的确有语言名称携带着文化意义，例如阴道（Vagina）来源于拉丁语的鞘或枪套。然而，用阴道和阴茎标志（例如）男性与女性的差别甚至“对立”，就是把阴道和阴茎作为符号—象征来标示差异，特别是性差异。再如，我们并不用眼睛的颜色来标示差异。我们不认为棕色眼睛是蓝色眼睛的对立面，或者紫色眼睛标示这些人与棕色眼睛的人们有别。我们知道眼睛的颜色是变化的，但在西欧，眼睛的颜色并不用来表示差别，因其并不承载这种文化价值。 33

那么，德尔菲的阐述即是说性本身是在社会领域中出现的符号，而“**性别**在性之后出现……性本身简单地标识社会差异；它可用于社会认同和确认那些统治者和被统治者的身份”（1996，35，着重标记为原文所加）。这样，在性别 / 性符号体系中，我第一要做的是将性别和性的概念联系起来，并将性别作为决定性的类型优先对待，因而我对“性别 / 性”的运用贯穿全书。这种对性别 / 性的界定与我把社会（领域）确定为所有象征主义产物的基本的和关键的地位紧密相关：社会领域中的性别、神话和隐喻是生物学领域（因而是性、仪式和转喻）和形而上学领域（因

而是符号—象征和提喻）的源头。

性别符号学是一套用于理解性别 / 性符号化过程的理论框架。它是在语言层面运作的一套理论，因而不论从社会的还是历史的位置对于性别 / 性的分析都很有用。在此理论中，性别 / 性示意的分析与社会、生物和形而上学三个领域相关（表 1.2，第一栏），与神话、仪式和符号—象征类型有关（表 1.2，第二栏），也与隐喻、转喻和提喻等修辞有关（表 1.2，第三栏）。因此，关于作为符号体系的性别 / 性，在有关神话类型和隐喻修辞的社会领域，使用“女人和男人”（以及“女孩和男孩”）这一语言标志符（表 1.2，第四栏）；在有关仪式和转喻的生物学领域，使用“雌性的和雄性的”这一语言标志符（表 1.2，第四栏）；在有关符号—象征和提喻的形而上学领域，使用“女性的和男性的”这一语言标志符（表 1.2，第四栏）。每对语言标志符记录着性别 / 性符号体系的不同层次和概念化。因此，“女人和男人”记录着社会角色和关系，例如母亲和父亲，“雌性的和雄性的”记录着显现出的（可触知的）特征和品质，例如平滑和坚硬，而“女性的和男性的”则记录着抽象的特征和品质，例如感性的和逻辑的。每套语言标志符相互关联支撑，三套标志符一起代表着性别 / 性符号体系。

34

社会领域作为其产物的基点：神话、隐喻以及女人 / 男人

在我关于性别 / 性符号体系的理论中，我赋予神话类型以特权，避免陷入关于神话和仪式之间的关联或其孰先孰后的长期争论中[1]。这样做是由于我遵从马克思的唯物主义，把社会领域理解为所有人类产物的

1 关于神话和仪式孰先孰后的问题已有长期争论（见Csapo，2005；R. A. Segal，1996、1998；Doniger 与 Patton，1996）。我的观点是社会领域先于形而上学和生物学领域。由于神话与社会领域相关，它被错认为是生产的基本点而优先对待。然而，如我所见，神话、符号—象征和仪式相互关联，且我并无兴趣争论神话和仪式孰先孰后。相反，神话、仪式和符号—象征都产生自社会领域，虽然从意识形态上讲后二者分别以生物学和形而上学领域为基础。

场所。虽然巴特等人已论述了神话是具体化的意识形态话语，而将其放在唯物主义范式中讨论，我却认为神话是产生于社会关系之中，是依靠和通过社会关系而产生的首要和最重要的叙事，虽然其意识形态当然会"将历史转变成自然"（Barthes，1972，129）。书写形式或口头形式的神话，由于其形态的原因，都必然与人类作者身份有关，不管这个身份是被否定的、是缺席的，或者被表述为次要的，例如穆罕默德或约瑟夫·史密斯。由于神话在社会领域中起作用，它成为仪式（生物学领域，采用转喻）和符号—象征（形而上学领域，采用提喻）之间的中介。作为中介点，神话将符号—象征与仪式联系起来，使其本身通过与二者的联系而获得权威性和真实性，以及最重要的：传统的厚重感。正是从神话和历史的交织中产生的传统使权威和真实与代表性叙事结合在一起（见Williams，1977，115）。

因此，在性别符号学中，女人/男人是性别/性符号体系产生的基点。雌性/雄性与仪式有关，在生物学领域中运作，并以转喻这一语言机制为标识。仪式当然具有权威性、真实性和传统性，当与仪式相关时，由于神话是基础源头，神话就被自然化了（被做得看起来好像是自然的）。为更清楚地表达这一点，下面我以20世纪中期马塞尔·格里奥尔关于马里南部和布基纳法索北部的多贡人的民族志学著作为例来加以论述。

在多贡人中，标志着孩童时代向成人地位转变的仪式是环割礼，而成人地位被理解为性别化地位。在这种社会文化定位中，人类学神话武断地认为人类生来就拥有雌性和雄性的灵魂。因此，孩提时代的人类都是双性的，同时包含着雄性和雌性。 35

多贡人的人类学神话认为，由于白蚁山的存在，男性造物神无法与大地发生性关系。有这样的记载："在上帝之路中，白蚁山隆起，阻断了这条道路，显现出男子气概。"（Griaule，1958，17）为克服这一障碍，造物神斩断了白蚁山，尔后才能与大地产生性关系。这首次性结合的产物

是豺狼，但作为个体而非双生的豺狼被认为是有缺陷的结合的有缺陷的产物。然而，神力求与大地再度性结合，由于没有如白蚁山隆起之类的任何阻碍发生，双胞胎得以诞生。这种性结合被认为是灵验的，叫作拉末的男女双胞胎由此诞生。拉末本身就担负着创造的角色，促成了祖先的诞生。正是他们确保了祖先生来就有两个灵魂：雄性被赋予了雌性灵魂，这灵魂位于其包皮中；雌性被赋予了雄性灵魂，这灵魂在其阴蒂处。然而，拉末理解人类生活将受到挑战，对人类而言雌性和雄性同处一体将变得非常困难。想到这些，他们决定每个人都有必要选择最适合他们的性别，其结果，他们环割男性祖先，将他包皮中的女性气质移除，女性祖先行割礼则将女性气质从其阴蒂处移除[1]（Griaule，1958，22—23）。

根据神话，多贡人的割礼行为被赋予了合法性和权威性。在神话中，是神促成了男女双胞胎的产生，后者又创造了祖先们。如果创造的首次行为是有问题的，那么由双胞胎带来的首次创造行为也是有问题的。为了匡正这个问题，双胞胎制定了第一次环割礼，移除男性/女性祖先的包皮或阴蒂。为使人们及其存在如其应该的那样，如神话所示，环割礼仪式必须施行，因为生活很难支持双性人的生存。这样，此仪式就被理解为孩童双性时期的结束；而这种双性时期被认为是将来异性恋爱和正常生育的障碍。

如果一个孩子碰巧没有行环割礼，其身份就会混乱，而这混乱会给群体带来不安。正像多贡人所解释的，有完整阴蒂的女人/男人攻击性太强，不会顺从其夫，也不会无私于其子。“她/他”会像个男人行事。或者，有完整包皮的男人/女人不会去寻找伴侣，建立家庭。二者都不能很好适应社会，因为他们自己都不能很好地适应自己。不仅如此，人们相信双灵一体意味着没有一个灵魂是安定的，这当然会对个人、家庭和大部分社会主体造成更多困难。因此，环割礼是确保适宜的人类社会

36

1 神话也表明，阴蒂阻碍女性祖先安全生育。由于当地妇女组织、非政府组织以及国际人权组织的阻止，割除阴蒂的行为受到的压力越来越大。

关系的必要行为。

上述例子中神话和仪式的结合清晰表明了二者之间相互缠绕、相互支撑的情况。人类学神话赋予仪式以合法性和权威性，而仪式使神话具体化，变得血肉丰满。神话传说具有的隐喻功能使大地变成女性，白蚁山变成阴蒂，其转喻功能使环割行为，即移除“多余的”包皮和阴蒂的行为，接近于第一次环割行为和以后其他每次环割行为。辩证地讲，神话和仪式一起构成了多贡人的信仰与实践体系，在此过程中，性别 / 性符号系统得以定义和建立。

同样地，形而上学领域与社会领域相互关联，又通过社会领域而与生物学领域相关联。社会领域是社会行为倾向的基础，在这里，客体、姿态、语词和行为都被叙述出来，正是这种叙述使符号—象征携带意义。离开了语境，客体、姿态等不能成为符号—象征，因为对于符号—象征，语境就是一切（Turner，1967）。克利福德·格尔茨（1971）和其他人都这样认为，但维克多·特纳（1969）扩展了此说，进一步讨论符号—象征的意义不仅与社会有关，而且与仪式有关。

通过社会领域和神话获得意义的符号—象征在仪式和生物学领域得到具体化。具有双重意指的符号—象征是抽象的，但当其与仪式相结合时就变得有血有肉，成为具体的存在。从社会领域中产生，并通过仪式与世界相关联，或以仪式为参照，符号—象征因获得形而上学地位而得以上升到卓尔不群的位置。正是这个超群的地位，使在神话和仪式中使用的符号—象征能因与普遍法则和真理一致而被接受。

37

结论：符号体系与性别 / 性意识形态

生物学领域和形而上学领域的运作是为了支撑社会领域中的人类行为关系并使之合法化。将真相定位在生物学和形而上学两个领域，社会领域及其人类关系当然就令人费解。人类如何与文化定位相关，这部

分取决于其性别 / 性符号体系。性别 / 性符号体系通过多种途径得以显现：分层次地，补充地甚或不偏不倚地。性别 / 性符号体系能够且确实变动不居，且作为认识论的结果，对领域的理解变化，也会导致代表性叙述被赋予新的意义。但在所有事例中，变化都产生于社会领域，而神话则被赋予新的意义以反映这种变化[1]。

性别符号学是试图理解人类符号系统复杂性的一套理论，试图理解人类符号体系如何运作以界定社会主体的参照和机制。据此，依照我的教育学倾向，神话、仪式和符号—象征对我而言似乎是有利可图的途径，由此可以理解性别 / 性符号体系的运作，因为性别 / 性意识形态在我们的社会系统中是如此根深蒂固，以至于已成为其本体论。因此，性别符号学通过揭示其社会参照物而挑战性别 / 性意识形态的本体论逻辑。

38

1 发展新解释的过程是隐喻的修辞策略之一——一词多义——着力于把神话带进与当下结合的现存关系之中，即使神话常被理解为是属于过去的。基督徒自由神学中的耶稣形象可作为证明这点的例子。在自由神学的解释中，他是个神，他倾向于被践踏的、被边缘化的穷人。根据关于耶稣的这一新神话，有人认为他穿着共产主义革命的外衣，拒绝独裁统治、资本主义和阶级体系，在女性主义自由神学中还拒绝男权主义体系。在这种新的解释中，基督教福音书中的行为和语言被理解为将耶稣符号化为20世纪革命：像“那在后的，将要在前；在前的，将要在后了”这样的话，像翻转银行家的桌子这样的行为，都成为把他说成是变革者的隐喻。

第二章
女性主义者与神话相遇：迷人的安吉拉·卡特

然而，跨越时空而存在的是由女人主宰的宗教，其中，女人是领导者和主要参与者，其中心是关注女性。

——苏珊·斯塔尔·西烈《女祭司、母亲、圣女：女人主宗教》（1994）

介 绍

本章[1]旨在研究神话尤其是神话素和二元论及其如何在性别 / 性符号系统中扮演角色。为此，我将研究安吉拉·卡特（1940—1992）的著作，她是个后结构主义[2]女性主义作家和理论家。卡特的虚构和非虚构

---

1 本章是《性别/性想象：安吉拉·卡特及其神话制造》的重要修改版本，选自《想象的影响：科幻小说与作为社会变迁代言人的幻想论文集》，Lee Easton与Randy Schroeder著，Mcfarland & Company有限公司授权，纽约杰斐逊大街 28640号，611信箱，www. mcfarlandpub. com。我也要感谢威廉·E. 阿耐尔、斯蒂芬·多布森和肯尼斯·麦肯德里克的颇有助益的评论。

2 在许多卡特著作分析中，她被标注为后现代主义作家。例如，Tucker，1998；Lee，1997；Michael，1996；Bristow 与 Broughton，1997；Muller，1997。我将卡特放在后结构主义者阵营，因为她强调语言的

作品着力于对性别 / 性和性征充满想象的解构。在我研究神话、仪式和符号—象征的著作中，我已发现卡特的论著迷人有趣、启人深思又令人不安，因为根本无法为其女性主义政治定位。不仅如此，她的著作引起我自己的思考，因此本章将追问卡特把什么视为性别 / 性意识形态的核心。最明显也是我在著作中所赞同的是，神话和符号—象征是令人信服的富有魅力的性别 / 性意识形态中不可缺少的部分。注意到此，卡特努力对性别 / 性先祛魅后将之再神话化（《英雄与恶棍》，1969），当这一努力失败后，她又转向根据弗洛伊德关于性欲驱动、压抑和无意识的理论研究性别 / 性，指出在经典弗洛伊德主义框架内（《霍夫曼博士的恶魔欲望机器》，1972），性别 / 性和性欲的社会属性（《萨德式女人》，1979）被模糊化和神秘化了。

在关于卡特著作的分析中，我从讨论神话和神话素开始，然后研究41 其非虚构作品《萨德式女人》和她的两部思考神话的早期小说——反乌托邦的《英雄与恶棍》和后—超现实主义小说《霍夫曼博士的恶魔欲望机器》。具体而言，我对她论著的研究从探索其《萨德式女人》中的性别 / 性政治化（politicisation）开始，继而考察她是如何将性别 / 性符号系统与被神话塑造并表现于小说中的主体性[1]建构联系起来的。在卡特以虚构和非虚构作品对性别 / 性的考察中，我认为她突出了神话和符号—象征的重要性，将之作为西欧[2]性别 / 性主体性这一概念不可或缺的部分。

结构及其重要性，她运用互文性，研究诸如米歇尔·福柯、雅克·拉康、罗兰·巴特和克洛德·列维—斯特劳斯等法国理论家的著作，她研究二元对立、提出并考察神话学结构，不断质疑身份自我，将话语作社会化和历史化的理解，持续关注权力是如何成为主客体分离的核心的。虽然后现代主义和后结构主义可以也的确是相互关联的，但后现代主义更着重于哲学和美学，而后结构主义则致力于语言结构和表意系统。关于后结构主义和后现代主义间的区别，我采用朱迪斯·巴特勒的说法（1992）。

1 在本章中，我所用的主体和客体反映着卡特的用法。卡特在思考身份及其建构时，试图将潜意识纳入思考之中。

2 虽然我所研究的卡特文本都写于二三十年前，当然从那时起女性主义理论已发生了变化，我认为在21世纪，有关女性固有的母性缺失问题，性别/性与性征、种族和阶级问题依然需要研究。

创建叙事：权力与神话

人们常认为他们知道什么是神话，也很容易认出神话，认为只有古代和（或）前科学时代那些具有西欧神话“原始”想象力的人们，孩子们，才能以神话口吻说和听。神话是叙事，但在西欧，在科学理论方法的范围内，它常被理解为是在历史之初结结巴巴地讲出来的一种古代叙事。在此范围来讲，历史是过去事件的记录，当被收集在一起时，就代表着大量知识。在“神话学”这个红色标题之下，被收集在一起的神话则意味着非理性的信仰。虽然神话和历史有“故事”这个词将二者关联在一起，但叙事的虚构与神话相关，而对过去事件的记录或叙事性描绘与历史相关。同样地，流行用法中的神话意味着不真实和（或）幼稚的信仰，而历史则意味着事实和（或）理性的判断。最终，神话指向非理性，而历史则是理性的，正是这种二分法赋予历史以权威性。米歇尔·德·塞托讲到西欧对神话和历史的这种理解：

> 在反对宗谱式故事讲述、神话传说的集体记忆和一般传统的散乱漫谈的斗争中，历史编纂在它自身与一般判断和信仰之间制造了一定距离；在这一差别中它给自己定位，使自己被学识所认可，因为它从一般话语中被分离出来。（1993，200）

看来，在今天的事实市场中神话几乎没有交换价值。有人会问，如果历史替代西欧神话成为确定事实的知识库，神话怎么会被认为是有权力的以及在性别/性符号系统中是有权力的？ 42

我以为，神话是被抑制的历史。它受到抑制是因为它是历史不为人知的兄弟。神话与历史紧密相关，首先是由于通过排斥神话，历史的权威性得到确立，其次，即使神话遭到排斥，也仍然会被占用并被编织进历史的组织之中。二者交织在一起，共同诉说着一个人、一个族群、一个

国家、一个民族或一个世界的故事。因此，在这种模式中，人们无法像拆散一匹完整的布料一样将神话和历史分开来。人们无法从神话中蒸馏出历史，就像鲁道夫·布尔特曼及其追随者想做的那样。布尔特曼的阐释学努力使《新约全书》祛神话化，以将历史与神话、事实与虚构分开，仿佛二者之间存在截然的、决定性的差异（Bultmann，1958）。但我却认为二者间并无清晰分别，因为神话和历史都是叙事，即使不是与社会主体的全部，也是与其大部分典型地结合在一起的。正是神话，或罗兰·巴特所说的神话精神，“将历史转变成自然——神话言说——不是被读解为动机，而是理由”（1972，128）。

作为被抑制的历史，神话的力量甚至超过历史，因为如弗洛伊德所指出的，受抑制者存在于无意识之中，进入意识时遭到阻碍，因而我们无法充分认识我们自己和我们的行为（Freud，1991，327—343）。作为历史的无意识，神话并不受批评关注，而是潜藏在历史及其关联物之中，建立起那些看不清楚、无法验证但却简单的确定的真理。例如，在西欧受抑制的神话与声言着的历史这一二分法中，我们的历史建基于“永恒的人类”（eternal human）或“男人”（man）这种提法之上。至少从18世纪晚期开始，“man”这一固定说法进一步意指永恒的女性与男性这种假设（如“男人捕猎手女人采撷者”）存在于进化的历史之中，这也很接近地反映出基督教教义霸权中的亚当与夏娃。“男人”和“女人”因此被有效地祛社会化（de-socialised）和祛历史化（de-historicised）了，男人和他的伴侣保持了毫无争议的形象。因此，历史叙事的根本就在于通过其与神话的关系而被神话化[1]。[2]因此，神话力量一个重要方面就来自我们不愿意看到神话与历史的关系。

---

1 “（在巴特的框架中）神话化是一种阴险的阴谋者的力量，其非常不道德的目的就在于将历史的和文化的现象全都披上自然的外衣。”（Sturrock，1979，59）

2 如海登·怀特所察觉到的（1973），更成问题的是，如果不存在“男人”这个假想主体，历史如何会存在，其他东西又如何能够通过他而得知？

如果说神话与历史的关系被忽视，神话素毫无疑问也是如此。如我在第一章中已阐明的，神话素就是用作有关文化真相的神秘叙事的基本主题或独立线索。因此，根据克洛德·列维—斯特劳斯的说法，神话素是组成成分的总和，不过这些成分被织进了知识的社会文化主体之中。这样，神话素就与源神话有别，其功能也与源神话无关。这些组成成分如重要的相关真理般发挥着作用，它们在社会主体中被接受、被排斥或相互竞争。神话素常运用在民间文化层面，不过当然它能而且也运用在如科学、经济、政治、教育等知识主体中。神话素在社会主体中产生和运用，与一般真理相区别，这些真理塑造着那些我们自以为知的东西。

43

反乌托邦、超现实主义与神话

带着对神话与历史间有趣关系的理解，以及对神话的组成成分之总和，即神话素的理解，卡特究竟如何考察与西欧性别 / 性符号系统相关的神话呢？她采用何种叙事策略以揭示神话与历史的相互交织以及功能性神话素对性别 / 性符号系统的塑造？她将从两方面尝试：无情的怀疑主义的反乌托邦叙事[1]；后一超现实主义[2]版图中的想象，在这里，卡特通过使神话与历史的二元关系与无意识和显意识相关联而将之揭示出来。卡特希望这一叙事策略将最终挑战二元论，这个二元论在她看来根本上是由神话产生的。

反乌托邦是拒绝希望的世界。不像乌托邦是在某种理想化的框

1 乔治·奥威尔的《1984：一部小说》（1949）是反乌托邦小说中的一个著名例子。

2 我也认为卡特在一定程度上运用了魔幻现实主义（也被称为魔法现实主义或奇迹现实主义），她为其小说构建了南美洲场景，但在我看来，至少其《霍夫曼博士的恶魔欲望机器》更依赖于虚构。在这部小说中，卡特试图聚焦于意识和潜意识，而以想象为工具去追问西欧性别/性符号系统。魔幻现实主义融合了魔幻和日常生活，其目的在于评论西欧哲学，并为人类的概念化存在指出另一途径（Bowers，2004）。此类小说中著名的重要小说是加西亚·马尔克斯的《百年孤独》（1972）。卡特的小说《聪明的孩子》（1992）和《马戏团之夜》（1994）被认为属于魔幻现实主义类型。

架中实现对人类本性的可能性想象和预测，反乌托邦的想象是切断了理想主义而依赖于物质主义的：没人能从社会关系的交际中逃脱。那些被乌托邦视为当然的人性及其精华在反乌托邦这里却并非是当然的。[1]那些人类社会关系中的社会化方面也不被实质化为邪恶的：无论好坏，人性只是无法在任何实质性形式中被发现。在卡特的反乌托邦叙事《英雄与恶棍》中，人性（或曰那些自然生成物）遭到质疑，人类社会关系被呈现为寻求现实解决办法的一场连续不断的、没有结局的斗争，这个现实受到肮脏过去的严重影响。在反乌托邦叙事中，人性是精神的、哲学的、社会的、情感的以及智慧的欲望与冲动的复合体，相互扭结成"戈尔迪之结"。要解开此结，如乌托邦会做的那样，只需重新主张某些形式的霸权。呈现于一个无情的、敌对的但美丽的牧歌式王国中[2]，或者一个陷入社会关系之网的沉重压抑的灰色城市风景中，反乌托邦叙事强迫读者进入全意识状态。反乌托邦没有英雄叙事（当运用在西欧人[3]身上时，这是塑造主体性很重要的神话素，它为自我、身份和安全提供保障）：不存在可以将人拨离于日常的泥淖之上的创建时刻，也没有承诺美好未来的主显节。

44

1 德拉甘·克莱克认为（1991，3），反乌托邦并非乌托邦的反面甚或逆乌托邦，因为这些术语暗示着乌托邦的对立面或镜像。反乌托邦是"乌托邦追求的意外流产，是乌托邦奋斗的不匹配结果——不仅仅是乌托邦的堕落，而是其扭曲夭折的过程"。我并不完全赞同克莱克对反乌托邦的解释，但我的确同意"逆"或"反"这些术语都不能抓住反乌托邦增生的"坏的"或"有病的"意指。

2 在《英雄与恶棍》中，大自然很美："玫瑰盛开如盘，轻轻摇动，散发着微微的令人战栗的苹果般的芳香。虽然这香气很微弱，却似这个完整而新鲜的植物世界实实在在的呼吸——"（1993，22）。但自然也充满敌意："他们已抵达边境，这里的篱墙完全由砍光了树叶的植物砌成，果球有毒。骑士们从路的两边把植物高高探出的脑袋翻倒过来，但植物却在路中间生长起来，无情地扎开人们赤裸的腿脚和马的下部。"（1993，101）根本上说，自然也是无情的："这座房子是由腐坏的石头堆砌的庞大纪念物，无数被遗忘的样式交织在一起，现在却被攀爬植物织成的绿色之网完全吞噬，披满了腐烂的苔藓和真菌——除了个别小树和灌木，森林还只是生长在瓦片裂缝中的黄紫色草籽，栖息在连绵的屋顶。植物窗户裂着的大口子里伸出茎芽，就像森林也已在那里驻扎，绿色在那里聚集着力量，终有一天会爆发出来，推倒天一般高的围墙，重返自然。"（1993，31—32）

3 在西欧或其他地方，英雄叙事是男性主体性更为重要的神话素之一。当然，它也适用于女性英雄。

性别 / 性的神话基础与《萨德式女人》

性别 / 性的解构作为一个符号系统是个复杂的过程。这不是简单地评论男人与女人之间的社会关系，虽然这当然是必要的开端。社会关系只是性别 / 性符号系统以及产生于其中的性别 / 性意识形态的一个方面。性别 / 性符号系统是对社会系统建构、组织、逻辑、发展、身份和追求都有贡献的代表性系统。因此，充分了解任何性别 / 性符号系统都需要考察其多个层面的应用。

性别 / 性符号系统，或性别符号学沿着女人 / 男人、女性的 / 男性的、雌性的 / 雄性的这些语言标志符轴显现。在大部分西欧社会（过去和现在）中，这些语言标志符运用在包括二元主义或二元逻辑的符号学系统中。因此，与性别 / 性语言标志符相关的是在二元关系中发挥作用的多余概念。因此，例如，在与亚里士多德的自然历史和哲学相一致的启蒙逻辑影响下，我们看到女性是非理性而男性是理性，女人是再生产而男人是生产，雌性是软弱而雄性是强壮。[1]在这种二元论游戏中，显而易见的是对子中的一半具有负面社会价值，而另一半则有正面社会价值。有人进一步指出男性霸权中运用的二元主义[2]，如在西欧所发现的那样，将负面价值赋予女人 / 女性的 / 雌性的，而将正面价值赋予男人 / 男性的 / 雄性

---

1 西欧社会主体中的二元游戏在谢里·奥特纳的早期文章《女性与男性等同于自然与文化吗？》中得到了很好的研究，该文最初发表于罗塞都和兰非尔的《女人，文化与社会》（1974）。虽然她的论文被批评为没有注意到不同的社会主体，其中二元对立并没有体现出来，但其对西欧在古希腊思想影响下的性别/性二元对立的描述是恰当的，古希腊正是以对立思维为核心逻辑的。参见G. E. R. 劳埃德对古希腊思想富有洞见和助益的分析（1979、1966）。

2 男性霸权是围绕着雄性和男性的政治、社会和文化力量交织起来的一张网，它将雄性和男性的价值置于所有事物之上。雷蒙·威廉斯重申安东尼奥·葛兰西著作的观点说："这是对于整体生活实践和期望的完整主体：我们的感觉和精力分配，对我们自己和世界的塑形感觉。这是个活着的意义估价系统——建构性的和建构着的——正如他们所经历的那样实践表现为相互一致。"（1977，110）换言之，男性霸权是（典型地但并不总是男性）统治者及其男性意识形态理解事物的方式，并在此系统内把被统治者理解成系统的一部分。霸权及其中的男性霸权造就了一种现实感，以至于基本不可能从系统外部去体验现实。霸权及其中的男性是文化及其所有的运作、阶层和阶级，而其形成则建基于其自身建构的文化现实中。

的。任何与性别/性符号系统相关或在二元逻辑中发展的概念也都需要或者会带来负面或正面的价值。其在运用二元逻辑的男性霸权中，常常看起来具有相当的可预见性，它将负面的（－）与女性的/女人/雌性的45和正面的（＋）与男性的/男人/雄性的联系起来，虽然这些概念关联（如自然与女性或男性、文化与女性或男性相关联）可以且确实是变化的。

有些女性主义理论，如生态女性主义，认为男性霸权中的价值公式只是对现实的翻转：二元论的真相是，女人及其在隐喻意义上所有的相关概念都属于这一准则的正方（＋），而男人及其在隐喻意义上所有的相关概念都属于这一准则的负方（－）。另一些女性主义理论，如以变革社会为目的的那些理论，认为其价值方面是有问题的，相反，男女之间是对立的互补，有时也称为“平等的但有差异的”，尽管女人和男人看起来有差别，但都对整体有必要的贡献。不过，这两种理论都没有注意到自18世纪晚期以来在性别/性符号系统中运用的“男女相反”这一神话素，而只是重新制造了这一神话素。

在性别/性符号系统中运用的神话叙事存在于社会领域并通过隐喻语言工具得到强化，这是男女社会关系生成的基本点。当进一步在形而上学和生物学领域被描画出来时，这些神话叙事后来就得以合法化和自然化，以至于男性的和女性的、雌性的和雄性的就被转化为所谓的人之本性。从社会存在到隐喻的且自然的存在这一转化通过在二元论中运用的隐喻关系而得以完成。

克洛德·列维—斯特劳斯认为，区分人类最普遍的做法是借助所谓二元对立的逻辑。虽然我不赞同二元论是人类的普遍认知，但它确实与西欧有关。二元对立是通过对立与关联机制而使分类获得意义的过程。这就意味着，二元中的两方是通过与对方对立而获得意义，且在这种对立中又是相互关联的。这方面的佳例是西欧社会神话和神话素中常见的“野蛮/文明”二元对立。负面价值的“野蛮”如果不跟与其相对立的正面价值的“文明”相关联就没有意义。正如一些后殖民主义理论所

争论的，这种二元观常与西欧女性 / 男性二元观密切相关。[1]

但是，二元对立还不止于此。二元也可在开放的设置中运作，因此能够从他们与其他二元的关系中获得进一步的意义。这些开放设置常被合并到其他形式中，如性别 / 性、性征、种族或地缘政治关系。在一套开放设置中，概念被聚集起来，沿垂直轴展开的是隐喻上相关联的，沿水平轴展开的则是相互区别的。如下表 2.1 所示：

46

表 2.1 性别 / 性的二元设置

水平轴 ↔	
女性的	男性的
非理性的	理性的
女人	男人
消极的	积极的
雌性的	雄性的
冷的	热的
……	……
	↕ **垂直轴**

根据这个图表，沿着水平轴展开的二元概念，其左边与右边的概念看起来是不同或相反的。因此，女性与男性是不同的 / 相反的关系，这种不同的 / 相反的关系使各个概念获得了意义：女性是男性之所不是，反之亦然。沿着垂直轴展开的概念其隐喻关系很明显，在这里，女性隐喻性地与非理性、女人、消极、雌性的和冷的有关，而与其沿着水平线展开的每一个二元对应项有别或相反。这个垂直和水平轴还表明，这些概

1 后殖民主义考察野蛮与文明的二元对立，如爱德华·萨义德1994年的著作。而将野蛮/文明和女性/男性二元对立联系起来的后殖民主义著作是安妮·麦克林托克的《帝国的皮革》（1995）。后殖民主义分析的一个重要方面在于运用西欧二元逻辑去理解被当作“他者”的人群和文化的代表，后者自身就是他者/同类或他异性/自身性（ipseity）二元的一部分。也见于Juschka（2003b）。

念中的任何一个都可以作为这套设置中其他概念的转喻。因此，我可以用二元中的一元去引出二元论本身，比如，以冷的去唤起冷的 / 热的二元，或者我也可以以此二元去引出隐喻关系中的其他二元，比如，女性的可以唤起非理性的、消极的、冷的、雌性的、女人等等。

二元设置是开放的设置，因此变化是完全可能的。这些设置由多个随时移动和变化的二元构成，而且可以相互关联，如关于性别 / 性的二元设置与关于西欧殖民主义或加拿大白人移民种族主义的二元设置。这样，通过性别 / 性神话化所固有的二元主义，人类社会关系及对这些关系的理解就被神秘化或看起来是源于自然的，而非社会关系的产物。《萨德式女人》就通过二元主义和神话素为性别 / 性符号系统的神秘化过程分析奠立了基础。

如安吉拉·卡特所说，她关于萨德侯爵著作的论文是"对于他所提出的一些问题的 20 世纪晚期的解释，这些问题有关由文化决定的女人本性及由此而引起的男女之间的关系"（1990，1）。她意在批判性地研究从 19 世纪晚期以来社会历史中的性现象和色情文学代表作（Lee，1997，10）。卡特指出："肉体从历史走向我们，统治我们的肉体经验的压抑和禁忌也走向我们。"（1990，11）我们也许相信，在性际遇中，我们已从自己的"社会肉体"中剥离出来，就像我们从衣服中脱离出来，但这不过是个幻觉。她认为：

47

> 我们带着各种文化包袱上床：我们的社会阶级、父母的生活、银行存款等等，所有这些我们独特经验中的点点滴滴，以及这些甚至在我们将我们的伴侣带进卧室之前就限制着我们选择伴侣的种种考虑。（1990，9）

为何选择著名色情文学作家萨德及其作品？如她《萨德式女人》所辩称的，怎样才能使色情文学为女人服务？为回答第一个问题，卡特借

用了萨德的文本，因为他将性别/性政治化因而也祛神秘化，揭示出性行为中暗示的权力关系。如卡特所说：

> 他描述了种种性关系，在不自由的社会中以一种暴力泄欲的方式呈现，通常是男人针对女人的，有时也有男人针对男人，或女人针对男人和其他女人的。在萨德的畸形放荡中常常出现的是，占优势者往往都拥有真正的政治权力，而受害者则根本没有或很少有权力——在此模式中，男性意味着暴虐而女性意味着牺牲，不论男人或女人正式的社会性别是什么。（1990，24）

至于色情文学，其历史[1]已表明它具有潜在的破坏性和政治倾向。当它拒绝以神话方式言述本质化的性——“饰有流苏的洞穴与探针”——评论现实关系时，色情文学就以性别/性意识形态视野提供了现存社会关系的标准。卡特论道，道德的色情描写“应当是肉体的彻底祛魅”（1990，19）。换言之，即把身体或肉体理解为社会建构物。卡特还认为，道德的色情作者不应当是女人的敌人，“或许，因为在他进入了他所描绘的那种真实的淫秽之地的同时，他可能也开始深入到女性歧视这一文化扭曲现象的要害处”（1990，20）。

在17世纪晚期至19世纪早期的女性主义书写中，色情描写问题即已出现并引起争议。这些争议被当作“女性主义性别战争”，虽然并无最终解决办法，却奠立了有关这一问题争议双方的基础。卡特对性别战争的贡献（见《萨德式女人》）在于提出了“道德的色情描写”这一理念，48 并考察萨德侯爵是否在此构架内使用此词。她的结论是，正是在神秘的女性这一层面上，萨德显然未能作为一个道德的色情作家而写作。

作为一个革命的和道德的色情文学作者，萨德是失败的，因为他没能在写作的道路上坚持探索下去。在性别/性符号系统这一神话层面，

1 关于色情文学历史的深入对话见林恩·亨特编著的《发明色情文学》（1993）。

萨德没有充分政治化。虽然在他的小说中有的女性被塑造成自主的和活跃的性别，如朱丽叶，在他的神话构架中塑造的这些女性一般都与妓女形象有关。与妓女相反的是另一种神话形象——处女，如贾斯汀，她们在性方面既不自主也不积极。贾斯汀是被动的接受者，作为西欧女性的标准代表，她也是被强奸的对象。萨德并未揭示出与法国18世纪晚期性别/性符号系统相关的二元对立。虽然他将性别/性政治化，这彰显出社会关系是如何通过性关系反映出来的，但"女人或是妓女或是处女，或是抹大拉的玛利亚或是圣母玛利亚"[1]这一神话素仍未被触及。卡特评论说，从贾斯汀的圣洁处女形象和朱丽叶的放荡妓女形象[2]可见萨德对两种有关女性本质的神话素的书写，表明他无力解构18世纪法国性别/性符号系统中有关女人本性的神话素（1990，101）。卡特认为，萨德从他自己的洞见和"自由悬崖"（precipice of freedom）逃离，反而使"上帝，国王与法律"复活了（1990，133）。不仅如此，虽然在道德的色情描写方面他失败了，卡特仍然指出萨德的一些洞见，尤其是暴虐、性与社会关系之间的相互关联，以揭示出存在于西欧性别/性符号系统政治中女性（或男性）主体性核心的神话素。

女性主体性与《英雄与恶棍》

如前所述，安吉拉·卡特《英雄与恶棍》的文本策略就是一种反乌

1 《新约》中，抹大拉的玛利亚并非妓女，相反，据《马可福音书》16：9，她被七个恶魔所占有之后，耶稣驱逐了这些恶魔。（《路加福音书》8：2同样指出了这一情况，但并没有明确指出是否是耶稣驱逐了这些恶魔，虽然从文本看，人们当然主观认为耶稣就是那句话的主语。）然而，由于从中世纪以来，基督教中就存在恶魔、占有、女性和性的相互关联，抹大拉的玛利亚被塑造成了一个妓女或卖淫者。

2 基督教中，将围绕耶稣的两个玛利亚放在一起最早出现于公元2世纪，最晚见于16世纪。朱丽叶和贾斯汀形象出现在萨德二元化的描绘里就是前者是妓女后者是处女。由于萨德是生活在基督教范式中的反基督徒，他可能是无意识地反映出这种"女人"神话形象。萨德的主人公朱丽叶和贾斯汀是两个维度，或是妓女或是处女，但决不可能同时是二者或者多于其中之一，这清楚地表明了萨德在其神话构架里对女性主体性的描述。

托邦。从字面上讲，乌托邦指不存在之地或不存在此地，反乌托邦指邪恶的、坏的或不幸的（dys）地方（topos）。为了想象其不存在之地，乌托邦拒绝现实而把希望放在一个崭新、更好的未来中。而反乌托邦宣扬现在并将之放进未来视野中，以这个未来的过去表示现在。通过将现在作为未来必需的过去，反乌托邦得以以乌托邦无法做到的方式起到意识形态标准的作用。我认为，这是因为乌托邦对光明新未来的渴望压抑了过去，因而不准备也无法应付回到被压抑的过去。虽然许诺了新视野，乌托邦最终仍是盲目的，因为它不了解也无法了解自己。

将反乌托邦用作意识形态标准是卡特的小说《英雄与恶棍》的一个方面。在这个文本世界里，过去的战争已改变了社会面貌。在战争期间，仅有一些人被允许进入深深的庇护所，一旦有紧急情况，他们就组织起来进入封闭的村子。在这里，他们被清楚地分成教授、士兵和工人（农民）三个阶层。女人虽隶属于这些阶层但并不代表任何阶层。在这个封闭村子的墙外，是那些未被允许进入庇护所的人：野蛮人和流浪者（以及他们的妻儿），他们也被叫做 homo praedatrix 和 homo silvestris。[1] 因此，除了村子里的阶层划分，不同的人又被分为几种次类型："homo faber（工作者）、homo praedatrix（掠夺者）和 homo silvestris（野人）以及各种他者"（9）。当流浪者在教授社区大门外乞食时，野蛮人为了活下去而突袭了这里。

卡特小说中的女主角玛丽安娜是个历史教授及其无名妻子的女儿。玛丽安娜和她的父亲一起在村子里的一座白塔里居住了十六年，父亲的死亡是她逃离的唯一希望。玛丽安娜在村子大门之内的生活非常不快乐，她从那个舒服而安全的社区逃了出来。她是在朱厄尔的陪伴下逃跑

---

1 虽然没有清楚地表明，但有暗示那些在教授社区的人，那些被允许进入庇护所的人，是占优势地位的白人民众，而那些生活在教授村之外的各色人等都是低等白人和特定种族的人。虽然这并没有明写出来，我们确实发现朱厄尔之父是布拉德利的黑人，而其母是受庇护者。我们得知受庇护者是有古老信仰的人，他们是排他的，但也有阶级。

的。朱厄尔是个野蛮人,在最近一次对她村子的突袭中受伤,她救了他,并帮助他逃离。[1]玛丽安娜在她的塔里不快乐,她愤恨自己作为一个女人对于她自己的群体既是外来者也是内部人。由于被局限在白塔中,不能成为社区中的活跃力量,玛丽安娜无法对她的村民伙伴充分表达自己的不满:玛丽安娜觉得身在囚笼,渴望自由。与她所救的朱厄尔一起逃离后,玛丽安娜期待在世上寻找到自己的路,但这是她所未知的世界,因而在这里她无法保护自己。玛丽安娜的自由在两个社区之间(在她的村子与挟她进入的野人帮之间)的空隙这一最美好时刻之中转瞬即逝。

对玛丽安娜而言,野蛮人这个称谓意味着自由与野蛮存在语言联系。加入野人帮后,玛丽安娜发现自己又一次陷入毫无地位的境地:她不再如在教授村时那样既是外来者也是内部人(属于这个社区,但并未 50 能拥有这个社群的身份),但现在却变成了外来者的外来者:同时外在于两个社群及其社会关系。[2]作为女人,玛丽安娜外在于群体的身份是脆弱和危险的。从小说中我们得知,玛丽安娜因没有一个男人保护她而容易受到轮奸,也容易被作为女巫烧死。然而,同样地,她是有力量的,因为她还没有获得进入这个新社群的血缘关系的合法地位,因而能够拒绝沦为商品。[3]作为一个女性外来者,她就像这个社群的圣职者、一个男性外来者唐纳里,这里的人害怕玛丽安娜,这种恐惧正是她处身野人帮的力量之源。[4]

---

1 与玛丽安娜看到过的十年前杀死她兄弟的人一样,朱厄尔是同样的野蛮人。

2 在小说中就如同在所有家长制的和父系制的社会形式中,女人属于一个群体但并没有获得这个群体成员的资格。女人所拥有的这种矛盾身份在一定程度上解释了她们在内部处于敌人的地位。一个有关女人处于内部敌人的地位的明显例子,是欧洲中世纪晚期和现代早期的巫婆热。见第四章关于此现象的进一步讨论,参见Anne Barstow(1994)和Bram Dijkstra(1996)。

3 见葛尔·罗宾关于女人商品化富有洞见的讨论(1975)。

4 唐纳里这个教授叛逆者主宰和控制着野蛮人,其方式与《黑暗之心》中的暴君库尔兹一样(Gass,1998),他试图废除玛丽安娜的潜能,以把她嫁给野蛮人中最英俊的朱厄尔并怀孕的方式将她纳入社区中。在这种情况下,在她想逃跑时,朱厄尔强奸了她。被强奸后,玛丽安娜质问朱厄尔为何这样做,

小说中玛丽安娜的处境使人联想到萨德小说中的女主角贾斯汀和朱丽叶。贾斯汀孤苦伶仃、身无分文，被她所在的女修道院所驱逐，历经各种可怖的冒险，最后被投入监狱，面临死亡的威胁，因为她拒绝为其雇主偷窃。在拉·迪布瓦的搭救下她避免了被吊死的命运，拉是她在狱中遇见的一个邪恶的强盗头子。贾斯汀拒绝跟拉一起犯罪为生，而是保持了前述的美德：被那些不断虐待她、利用她的人所定义的美德。贾斯汀是永远的处女，虽然她总是"警觉着"法律，却也"漫不经心地"遵守这些法律，尽管这些法律维护男人对于女人的权益、富人对于穷人的权益。卡特评论说，在萨德的整个文本中，贾斯汀被不加批判地加诸一种隐秘的美德，使得她因此而一再受到伤害。如卡特在其《萨德式女人》中所争辩的，并非是贾斯汀拥有批判性的特定美德，毋宁说她拥有的是未经检验的美德，尽管正是这种美德确保了像男人与女人之间这样的不公平关系。为了延续这种家长制的、前定的女人美德，贾斯汀必须永远是处女且永远被动——贾斯汀就是无能的代名词。

贾斯汀执着于她的美德，不顾她的消极的执着意味着朋友的死亡[1]，也使她除了被强奸外无法有任何性方面的际遇。贾斯汀毫无戒备地把家长制的贞洁训诫当作女人最重要的美德之一。为了坚持这个训诫，贾斯汀必须拒绝她自己的性自主和自理。卡特评论说：

> 在女人是商品的世界，一个女人拒绝出卖自己将会被暴力夺走

"他回答：'这是必要的伤口，'他向她保证说，'不会延续多久的……'［玛丽安娜进一步追问］'你为什么这么对我？'他似乎认真思考着这个问题。'我们这里有这个传统习俗。而且，不仅如此，我很怕你。''那我胜过你，'玛丽安娜说，推开他，竭力把自己盖起来。'别太肯定。'他回答说，'我已经跟你结婚了，不是吗？这就是我把你带回来的原因……''唐纳里说……吞掉你，吸收你，你瞧，唐纳里博士这么说。这是社会心理学。我已经钉牢你，你这个可怜的母狗。'"（Carter，1993，55—56）

1 例如，在18世纪法国，贾斯汀对被动这个女性美德无可指摘的执着意味着，即使她可怜那个吸血鬼康特·德·吉尔纳德的妻子，那个被他百般蹂躏最终谋杀了的女人，贾斯汀想不出办法帮助她，相反，她起先告诉康特的妻子做好受折磨的准备以帮助康特，尔后把她带到他那里。贾斯汀评价说："除了恐惧……我别无选择，唯有遵守这所有的安排。"（Sade，引自Carter，1990，52）

> 她所拒绝出卖的。虔诚、温柔、诚实、敏感，所有这些她习得的自我欣赏的品质都是对暴力的邀请。她整个的一生都是为屠宰场作整饰。尽管她是贞洁的，却不知道如何行善……（贾斯汀）是个知道如何取悦父亲的孩子。父亲是她的上帝，是她一直效仿的抽象的美德。但父亲的存在阻止了她为自己而行动。（1990，55）

51

玛丽安娜这个教授的女儿，是个贾斯汀式的人物——当然不是这么贞洁，毕竟她是“充满怨恨的”。不过，她也消极被动，不能自立，只不过是交换于男人之间的商品。随着她逃离教授社区，她由消极变为积极，其性格开始变得复杂，而贾斯汀式的人就成为她自己故事的代理人。[1]然而有趣的是，随着她主体性的增强，她周围事物的客体性也在增强。这种转变很微妙，但的确是种转变。例如，当代西欧的女性形象被典型地塑造成对凝视的邀请。这些女性形象（这些形象中的大多数都是男性想象的产物）并不看着观看者，而只是被观看。然而，男性形象，或说至少那些身体并未商品化为商业的、性的、审美的或殖民的对象的男性形象则迎着观看者的目光：他凝视观看者与观看者的凝视是一样的。在小说中，同样的转变发生在玛丽安娜的性格中。她从被看的对象转变为将对方客体化的凝视者。这意味着，就像萨德笔下的朱丽叶，对主体性和父权关系代理人的吁请需要将他者客体化。

在卡特的反乌托邦小说中，当玛丽安娜观察世界时，她理性地对其进行了评估。遭到朱厄尔强奸后，她非常愤怒，感到自己陷入了困境，回到驻地时，她遇到了格林夫人，一个多年前从教授社区逃离的女手工艺者，被野人帮选为“母亲”。格林夫人意识到她的养子朱厄尔强奸了玛丽安娜，就严厉惩罚了他，并安慰玛丽安娜说：“这不是那么糟糕嘛，不是吗？明天他就会娶你”，又说：“年轻男人总想占便宜，亲爱的……

1 在小说中，从消极到积极的转变表现在修辞变化上，就是以玛丽安娜（主体）之眼观看玛丽安娜（客体）。

我们所有人都必须承受那些我们能够得到的。”（1993，58—59）玛丽安娜开始考虑自己“必须与所有不幸妥协，从被强奸到必死的命运都是如此，就像她父亲曾告诉过她应该做的那样”（1993，59）。

小说中唯一的母亲形象格林夫人表明，“男人是主宰其猎物的狩猎者而女人是必须屈服于男人‘权力’的被征服者”（也见于本书第三章）这一神话素是人类关系及其存在的标准模式：对于男人和女人，强奸都如呼吸一样平常。这里存在着一个西欧女性主体性建构的关键性神话素，在异性恋中女人自然是男人的猎物，因而是标准的、必然的、天生的受害者。这个神话素正是类似朱丽叶的玛丽安娜所排斥的。虽然萨德坚持以强凌弱、自然主宰这一神话素，或如朱厄尔所说“红色的牙齿和利爪”（18），仿佛社会关系是自然产生的，朱丽叶被赋予了做牺牲者（妓女）还是受害者（处女）的选择权。[1] 然而，虽然玛丽安娜有点像朱丽叶，但她并非朱丽叶，在卡特的小说中，她获得了菲勒斯女人（拥有男性权力的女人）的地位。玛丽安娜拒绝自然主宰和“女人或为妓女或为处女”这一神话素，而是通过性别/性符号系统理性选择自己的路，无疑这个系统建基于社会关系之上。 52

在整个文本中，玛丽安娜接触到所有作为权力关系的社会关系。她不为自己与朱厄尔的关系感伤，因为他们是夫妻；她也不为自己与格林夫人这个母亲的关系感伤，不为与社区中其他女人的关系感伤，因为她们跟她一样是女人；不为与那些被认为是无辜的（在社会关系方面）孩子们之间的关系感伤；不为与唐纳里之间的关系感伤，因为他们属于同一社群，以及不为与神之间的关系感伤。玛丽安娜这个卡特小说中的主角排斥“人类关系只不过是社会所决定的关系”这一观念。因此，卡特的文本削弱了这样一些观念，即女人之间的自然关系建立在共同的女性本质之上，男女之间的关系建立在生物学基础上，女人与孩子之间的关

1 卡特认为，萨德将妓女与处女这两种女性属性概念化了。在父系关系中，只有处女可以成为合法的母亲。

系则建立在本能基础上等，相反，她表明，所有的人类关系都是社会建构的，服从社会的，以及在社会中展开的。

通过强调所有关系的社会定位，卡特暗示性地强调了欲望的政治化本质。有人提出，在《英雄与恶棍》中，玛丽安娜的所有关系都打上了欲望的烙印，意欲将他人与自己的关系固定下来：固定她的欲望对象以便固定其主体性。[1] 由于社交活动的复杂性，每一种关系仍然都违背了她的意愿。不仅如此，玛丽安娜意识到，他人也意欲将她固化为自己的欲望对象，以确保自己的主体性。[2]

卡特小说反映出了社会关系中的主体性与客体性是如何相互作用的。朱厄尔（相对于玛丽安娜的男性敌手）充满激情，有时也温柔体贴，但他的主体性是其社会环境的产物，结果为保障他自己的主体性，他必
53 须背叛玛丽安娜：

> 他直对着她的喉咙咆哮：“怀孕你这母狗怀孕了……”“为什么？”（玛丽安娜问道。）“从王权上讲（dynastically）”，他终于说，“这是由家长说了算的事……”“给我个其他理由”（玛丽安娜回答说）。“从政治上讲，为了维护我的地位。”（但玛丽安娜知道还有些

---

1 卡特试图让读者去思考性别化的主体在西欧社会组织中的建构。在她看来，主体性或自我建构在社会主体中并通过社会主体产生，有意或无意地被扮演出来。然而，主体性或主体最终是在被给予了客体地位的二元关系中获得意义。

2 因此，欲望与政治并非无关。换言之，它并不仅仅是一种“原始的”人类情感或本能。的确，卡特或许很好地论述了西欧欲望的散漫结构使之成为权力的重要动力。例如，在这种定位下，正派女人是无私的，没有欲望，除非这种欲望被证明是本能地为了她的后代或潜在的后代才能幸存。因此，她必须为了他人而不是自己，否则，就像朱丽叶一样，她就不是正派女人，是个荡妇。表明正派女人的利他主义神话素的佳例，是那些为保护孩子与野兽搏斗或者为救孩子单手托起轿车这样的媒体虚构故事。媒体也对利他主义的“好母亲”的反面人物，或说那些自私的不正派的女人感兴趣，她们抛弃了自己的孩子以确保自己的康乐。坏母亲的代表同样有利于支持和合法化利他主义母亲的神话素。在坏母亲（娼妓）与好母亲（处女）之间的二元对立中，我们了解到主体性和客体性是如何发展的，而对于性别/性，这样一种神话建构和象征形式确保了女人以女人（好母亲和坏母亲）的身份保持其客体身份，并固定在文化欲望领域。必须成为或将要成为母亲的女人为他人而生存，绝不为自己，因此她是非自主的。

更抽象的东西，就继续追问）。“复仇，”他解释说，“把渺小的我推向你，渺小的我乳臭未干，编着辫子，拿着刀子怒气冲冲。我应该拥有我自己的地位。”（1993，90）

在西欧男性霸权中，对主体性的诉求需要女人来主宰，因为从定义上说，社会关系系统只有利于所有有关男人、男性和雄性之物。因此，对朱厄尔而言，要在野蛮人中成为一个主体，他必须是个男人，而作为一个男人他就必须主宰女人：他的主体性建立在这个逻辑之上。

同朱厄尔一样，社会关系这个棱镜反射出这个群体所有成员对自己的理解，因此他们排斥玛丽安娜对主体性的诉求而要求她保持其客体地位。玛丽安娜对客体地位的抵制威胁到社会结构整体，因为它建立在镇压那些以女人为标志的客体之上。格林夫人的孙女珍向玛丽安娜狂吼时重复了这种排斥，“我要朱厄尔告诉你规矩！他娶了你以后，我要他痛揍你！”（1993，64）对于社群里的女人，玛丽安娜对主体性的欲求意味着她是她们身处其中的社会系统的威胁。因此她只能是个女巫，是她们孩子死亡的罪魁，是她们目前生活毛病的祸首。格林夫人也对玛丽安娜拒绝被主宰的事情非常关心，她采用西尔维娅·普拉斯的诗《爸爸》来表明塑造着“属于”野人帮的女人们生活的男性主义浪漫叙事：“他们在我的心上印上了他们靴子后跟的印迹。”（1993，69）[1] 同其他野蛮人一样，为了维护她的世界的稳定，格林夫人支持这个系统，尽管她认为这个系统对女人并不公平。对她而言，为了这个群体的所有女人，这只不过是事情所应该有的样子。甚至唐纳里这个背叛教授加入野人帮、现在是这里的圣职人员的人也反对玛丽安娜，尽管她们共同拥有封闭的教授社群的语言。他也认为她的自由欲求服从于他的权力欲求。

小说中人物的相互作用建构了一个主体性与客体性变换的世界。

1 我所指的那些诗行是“每个女人都崇拜法西斯/那踢在脸上的靴，如此残暴/像你这样残暴者残忍的心”（Plath，1965）。

玛丽安娜、朱厄尔、唐纳里都是小说的主角，他们与织入和被织入社会关系织体中的神话素抗争。卡特力图去想象反乌托邦国度里新型异性恋关系的可能性。这个邪恶丛生的领域将古老的、疲乏不堪的男性统 54 治关系带到了未来，但女主角玛丽安娜却在努力思考和挑战构成女性本质神话素的二元论，即女人或为妓女或为圣女，雌性为猎物而雄性为猎手。她的小说最终否定了这两种神话素。

在卡特的《英雄与恶棍》里，玛丽安娜形象所表现的女性主体性很复杂，既是她自己欲望的显现，也是把她仅仅看作是他者的人们的欲望显现。不论在教授社群还是野蛮人社群，女人都是供性交易的商品，用以使菲勒斯从一个男人传递给另一个男人。在每一种社会结构中，玛丽安娜都抵制、吸收、转化和排斥强加给她的愿望，而评估自己产生于摇摆不定的社会定位中的愿望。在这种努力中，玛丽安娜面临着男性霸权所提出的女人的主体性问题。不像萨德小说中的贾斯汀，玛丽安娜力求成为自己故事的代言人，而像朱丽叶那样追求自己所欲。不过，玛丽安娜为此拒绝建立在“女人或为妓女或为圣女，雌性为猎物而雄性为猎手”这一神话素之上的女性主体性。相反，玛丽安娜这个小说的女性主义主人公创造了一个新型的神话角色，即虎妞（the tiger lady）或说菲勒斯女人（the phallic woman），她将“用铁杖统治这些（野蛮人）”（1993，150）。卡特在此表明，二元的结合将为女人合成一个新的主体，即菲勒斯女人。这个形象从1969年这部小说出版以来就获得了信任，[1] 但是，这个神话形象对女性主体性到底有什么作用呢？

在其《英雄与恶棍》中，卡特竭力中和主体与客体、他者与自我、恶棍与英雄以及女性与男性之间的二元对立。首先，她通过颠倒正面和负面两极（例如，有时朱厄尔是被观看的客体，玛丽安娜是观看的主体；朱厄尔冲动，玛丽安娜理性）来实现这个目的。其次，还通过引入辩证游

1 菲勒斯女人在电影、小说和影碟中有各种各样的形象。这样的例子如《外星人》中的里普利，《古墓丽影》中的劳拉，《范海辛》中的安娜·薇洛莉，或者托马斯·佩里神秘小说中的简·怀特菲尔德。

戏以综合这些二元。她重在思考女性可以获得的主体性，但由于只存在“女人或为妓女或为圣女，雌性为猎物而雄性为猎手”这一神话素，卡特必须尝试去探索关于雌性/女性的男性想象（反乌托邦无法被排除），不过现在是以女性主义视角去探索。有人指出，在小说中，他者/自我在女人/男人之间被颠倒过来，因此刺着纹身的朱厄尔是玛丽安娜的自我的他者。这种颠覆是追求乌托邦的第一波和第二波女性主义者们所致力的，[1] 卡特则通过努力在女性主义范式中去想象女性主体性以揭示出这种颠覆存在问题。为了克服“妓女与圣女、猎物与猎手”这一二元对立，卡特提出了第三个术语，即虎妞或菲勒斯女人，将女人本质和男人本质的所谓菲勒斯权力的神话素结合在一起，由此她希望通过综合以抵消二元对立。不过，对立的二元也自有其价值，因为二元的每一方都具有负面或正面的价值，将双方结合起来并不否定其价值：一方是正面的，另一方是负面的。在西欧大部分社会有关性别/性符号系统的二元主义中，雄性/男人/男性具有积极价值，而雌性/女人/女性则具有负面价值。当二者综合在一起时，正面和负面价值不会减少且能运转自如。只有“虎”（tiger）或菲勒斯（phallic）才具有正面价值，而“女人”仍然是负面的。自古埃及的哈特谢普苏特[2] 女王戴着假胡须以表示自己是法老以来，男性就是正面的，而女性则是负面的。

55

卡特 1969 年的女性主义小说《英雄与恶棍》并没能完全成功地将女性主体性概念化。在她三年后的一部小说里，卡特继续努力思考主体性、二元主义以及男性霸权问题。在《霍夫曼博士的恶魔欲望机器》这部小说中，她否定了以综合作为解决男性霸权二元主义中的女性主义两难处境的提法。由于认识到女性主体性是与男性主体性相关联的，

---

1 有很多女性主义者在她们的乌托邦小说中以颠覆来对付性别/性二元主义，但其中非常具有代表性的，是夏洛特·帕金斯·吉尔曼（第一波女性主义浪潮）及其小说《她乡》（1979）和萨莉·米勒·吉尔哈特（第二波女性主义浪潮）及其小说《徘徊之地：希尔女人故事集》（1978）。

2 埃及第十八王朝女王。——译注

她批判性地考察了男性主体性问题，转而思考在殖民化语境中一个带有种族印迹的年轻男人怎样才有可能被认可为路易斯·阿尔都塞的术语（1995）所指的男人。

男性主体性与《霍夫曼博士的恶魔欲望机器》

有人发现，卡特出版于1972年的小说《霍夫曼博士的恶魔欲望机器》中的超现实主义叙事策略对超现实主义的理解，比之安德烈·布雷东派更类似于萨尔瓦多·达利。达利的超现实主义应该叫做后—超现实主义，因为它是对安德烈·布雷东理想主义的讽刺性破坏（LaFountain，1997，96）。当萨尔瓦多·达利的作品《无尽之谜》带着它看似造作的形象出现在超现实主义者们面前时，他对布雷东第二次“超现实主义宣言”的忠诚就受到了质疑：一年内他就被逐出了这个群体。[1] 马克·拉方丹（1997，94）认为，达利的犬儒主义认为“符号的支配地位——超现实主义的希望——将世上已知真相物质化，只待一点火花就可做到”，这从《无尽之谜》充满讽刺性或毋宁说是自命不凡的笑脸可得到验证。拉方丹进一步指出，达利这幅画作的多义性，“重新将幽灵般的客体赋予了幽灵般的意义”，以符号代替了象征（预示着雅克·德里达的著作）。换言之，象征并无内在的真相，因其本质上是语言的。通过挑战恒定的本质化真理的提法，达利质疑了整个超现实主义体系。有人在达利20世纪30年代的作品中发现了一种对身份的批判，一种区分和确定有关本质基础知识的标准。达利的著作替换了“对深度和潜在因素的偏向和**共融**（con-fusion），对身份和完整性的推延与散播”（LaFountain，1997，

56

1 萨尔瓦多·达利于1929年加入了以安德烈·布雷东为中心的超现实主义者群体。他因提出超现实主义的客体或虚幻客体、发展偏执狂批评方式做出贡献而得到信任。1939年，在他完成其画作《无尽之谜》（1938）后不久，达利被逐出超现实主义群体。关于达利加入超现实主义群体的讨论见于LaFountain，1997，49—70。

3，着重标记为原文所加)。

在达利的框架中，内在和外观永远都不是固定和确定的，因此，也就不是主体或客体。当表现与现实分离、结合和歪曲时，内在与外观互相颠倒，这类游戏也出现在卡特的《霍夫曼博士》中。在这部小说中，只有不断的推延和表面的浏览，因为缺乏深度，也就缺乏实质。像达利的著作那样，后—超现实主义领域构成了批判性的具体背景，在这里西欧有关本质和灵魂的神话遭到了解构。

反乌托邦的叙事策略和后—超现实主义挑战了神话化，本章研究的卡特的两部小说就是人类存在的社会性得以凸显的途径。两种叙事策略都使她挑战西欧人类本质神话，特别是有关被标识为女人和男人的那些群体的内在性别 / 性本质(猎物 / 猎手)的提法。在反乌托邦的微观世界里，不存在如亚当和夏娃这样的要寻回的起源，没有如“陷入”爱河这样的启示性事件，没有其他外在于社会的“圣地”的介入，使神话可以揭示其真相，例如由人类本质所产生的自然领域。在后—超现实主义世界中，已知的各个方面都由于颠倒、扭曲和(或)重置而受到挑战。英雄叙事遭到扭曲变形，而浪漫叙事或说异性恋罗曼史神话被表现为令人困惑的社会关系：欲望同样是社会所决定的，因此也是社会的产物。

简单地理解，例如，就像后期资本主义已证明的那样，欲望是对利润无止尽的积累，它确保着更多的需求。在这种经济结构中，利益是不停增长的利益需求交易的持续过程。在资本主义社会，人际关系也是如此。不存在欲望的实现，因为欲望本来就是无法实现的，正如其总是在延搁之中。因此，在《霍夫曼博士》中，卡特对欲望与利润的看法在主角德希德里奥之名中显现出来，这个名字的意思是“为了欲望、向着欲望或在欲望之中”。总是存在朝向欲望的运动，但欲望却永远无法实现。不仅如此，也不存在欲望的主体，只存在仍未被认识的事物这一欲望客体，它是遥远的、疏离的。欲望从理想世界移到了人掌中而不是头脑里就不会再是欲望，因为如果它已在掌中就不必再想要它。因此，欲望是 57

缺失的符号。在卡特的《霍夫曼博士》的后—超现实主义领域里，不可能将欲望浪漫地具体化为可感、可求、可得或可实现的东西，在这里，欲望很简单，又完全缺失。

在卡特的后—超现实主义领域里，最明显的是男性主体性如何被欲望（也就是缺失）所定义，并是一个永无止境地试图表达这一欲望的客体化过程。在《英雄与恶棍》的反乌托邦世界里，玛丽安娜的主体性被性别/性符号系统的社会主体化（制造主体）所限制，因此必须讨论她存在的社会基础。“她”不是这个社会基础的设计者，因此它并不能反映和趋向其主体性。相反，她必须反映“他的”社会基础和“他”的主体性，去承担已分派给她的客体角色。在后—超现实主义领域里，“偏向和共融”、“推延与散播”在顽抗的年轻主角德希德里奥身上体现出来。

卡特的《霍夫曼博士的恶魔欲望机器》以南美洲为背景，以丰富的想象游走于现实与幻境之间，把断续的潜意识形象化。[1]霍夫曼博士的欲望机器造成了混乱，人类的潜意识在意识领域得到了验证。那个守门者，或弗洛伊德所推想的压抑机制，被霍夫曼博士的机器摧毁，因而意识和潜意识发挥着同样的功能。与霍夫曼博士相对立的，是决策部长，他向霍夫曼发动了一场针对现实或说他所决定的现实的战争，他代表统治着这片土地的西欧白种男人殖民者的立场。德希德里奥，或他的欲望，既是故事的主角也是叙述者。故事从老年的德希德里奥回忆他年轻时代在霍夫曼和决策部长两个主人之间做选择开始。他的记忆是这部小说后—超现实主义版图展开的基础。[2]故事开始时，现实断断续续地

1 按照西格蒙德·弗洛伊德、雅克·拉康以及心理分析的一般理论，卡特使用“潜意识”这个术语，而非“下意识”。

2 在小说一开始我们就读到，“因为我这么老了，又这么有名，他们告诉我我应该写下所有关于大战的记忆，毕竟，我还记得所有的一切”（1994，11）。不过，当然，因为虚构文本是有代理人的，“我”这个叙述者是有问题的 “……在我的时代我是个大英雄，虽然现在我已是个老人，不再是我自己故事里的那个‘我’……”（1994，14）。

缓慢地逐渐显现出来。[1]德希德里奥回忆道：

> 这座城市里的所有东西都并非看起来那个样子——所有都不是！你瞧，霍夫曼博士正在发动一场针对人类理性自身的战争……直到很久以后，我们才理解博士是如何改变了现实的本质的。我们完全被震惊了，尔后很快混乱一片。幻觉以神奇的速度流淌在每个人脑子里……霍夫曼那巨大的发电机发出一系列地震般的抖动，将时间和空间等式那迄今为止恒定不变的表层撕开了个巨大的裂缝，这等式是我们以前为认识我们的城市而非正式地制定的。（1994，11，17）

58

在现实与幻想的混合中出现了德希德里奥，他讽刺性地承担了英雄角色，其行动将终结霍夫曼博士的恶魔欲望机器。

起来反对霍夫曼的，是决策部长和他的现实机器，其最先进之处是拥有将一事物与其名称相固定的一种计算机软件。根据部长的"功能与名称理论"，"现实的批评标准是决定某物和某物的身份的东西，一定程度上只存在于与其自身相似的东西身上"（1994，23）。部长试图将客体与其意义固定下来，绝不允许二者之间有滑移。

作为百科全书编纂者的决策部长与作为诗人的博士霍夫曼（1994，24）之间的争斗并不是像他们的追求所暗示的那样，是为了自由。部长和霍夫曼都试图表达一种现实范式以寻求命名的权力，因为谁命名谁主张，这就是殖民主义的逻辑。部长和霍夫曼博士两个形象分别代表两种意识形态，一是逻辑上的积极主义——我理解我认知，我认知我主宰：我思故我在（cogito ergo sum）；二是形而上学——我欲我想象，我想象我主宰：我欲故我在（desidero ergo sum）。他们的竞争呈现为秩序与混乱之间的对抗，不仅如此，他们争斗的核心乃是对权力的欲望。

1 我故意使用"interruption"这个词，是试图表达"闯入"和"中断"两种意思。

德希德里奥加入到二人的混战之中，作为决策部长的代理人，他被遣去寻找霍夫曼。然而，德希德里奥也有自己的欲望，这决定了他在整部小说中遭遇到的各种各样的处境。作为部长的代理人，他的追求是前定了的：去摧毁霍夫曼的机器。但他的内在欲求和动力却是他的两个最热烈的渴求，它们最终相互抵牾，即对自己的所爱——比阿特丽斯般的阿尔伯蒂娜的欲望，和对如父亲般的主人的欲望，这个主人或许可以告诉他获得男性霸权的正确途径。这场竞争在母亲与父亲之间展开，或用拉康的术语（1988）讲，在想象与象征之间展开。

59 德希德里奥是个以卖身为生的女人所生的年轻男子，他未知的父亲是向他母亲买春的无数男人中的一个，印第安人后裔。德希德里奥把自己描述为一桩交易的产物（a slip up of business）和种族混合物。德希德里奥作为一个只有母系血统但又留有其印第安父亲基因的男子，这一定位使他在他那个白人霸权统治的城市处于边缘。像大多数西欧神话中的男性英雄形象一样，他的出身是有问题的，而同大多数其他英雄一样，寻找到这个问题的答案使他变得不朽。这就是男性霸权对于那些要求承担其主宰形式的人们的奖赏。然而与多数英雄不同的是，德希德里奥的种族印迹和他既是外来者又是内部人的地位，使卡特将白人男性霸权中的主体性问题复杂化，进而质疑这个问题。

德希德里奥是愤世嫉俗的、浪漫的，渴望探求却又厌倦所得。在整部小说中，德希德里奥跨越不同领域，都在寻找他内心的渴望——霍夫曼的女儿阿尔伯蒂娜。她首先出现在他梦中，在他整个追寻过程中，他遇到了在各种不同伪装下的她，而每种伪装或方式都部分证明了德希德里奥的欲望（1994，204）。不过，他常认不出她，因为他并不知道自己的欲望。当她最终以她本人的面貌出现时，就先是遭到"星云时代"的半人马强奸，尔后就被德希德里奥谋杀了。

在小说中，强奸阿尔伯蒂娜不是出自愉悦的动机，而是出于惩罚雌性/女性的阴暗欲望。半人马强奸阿尔伯蒂娜"……既不充满激情也

不满怀喜悦。这只不过是种仪式，是圣马的另一种符咒”（1994，180）。半人马存在的核心是非凡剧，即关于背叛的神话。在这个神话里，母马新娘背叛了神圣的公马——太阳马，这种背叛塑造了他们的行为举止及其生活的各个方面。在任何情况下，雌性在仪式上、社会上和日常生活中都必须遭到诋毁，她必须承担额外的劳动并服从任何和每一个雄性。背叛神话的束缚是如此严酷，以至于阿尔伯蒂娜——很显然她并非半人马——就因为被他们和德希德里奥打上了雌性/女性标记而遭到强奸。

在半人马的世界里，性别/性的二元对立建构了他们的存在。其他二元对立也在雌性/雄性、女人/男人、女性/男性这一模式中发挥作用，包括凡人/圣人、亵渎的/神圣的、恶棍/好人、肮脏的/单纯的、人类/马。在这种性别/性意识形态中，对于神圣的圣马和母马新娘而言，半人马是亵渎的，因为圣马的配偶——母马新娘犯下了通奸罪，因此，他们被惩罚带上人类性而变得拥有人类和马的双重特性。在他们的信仰 60 与实践体系中，马性是他们神圣的一面，而人性则是他们平凡的一面，后者标志着他们的罪孽。在此框架里，他们马的排泄物是圣物，而他们的人类皮肤则用大面积纹身这一痛苦且仪式化的方式进行约束（1994，178）。他们的肉体是其罪恶的标志，因此当他们身体中的人类肉体遭到刑罚时，他们会狂喜不已。同样地，按照这个结构模式，阿尔伯蒂娜遭到强奸是一种惩罚也是一种奖赏。在半人马这样的受虐狂世界里，痛苦最终就是欢乐。反映在与半人马在一起时被强奸的事情上，阿尔伯蒂娜暗示这次强奸或许正是她潜意识的产物（1994，186），不过德希德里奥知道那是他潜意识的产物。[1]

同样地，德希德里奥的欲望否定并征服了阿尔伯蒂娜。像但丁的

1 德希德里奥在目睹阿尔伯蒂娜被强奸后遭到半人马的审查，他回忆说：“我不记得何时何地我看到过这样恐怖的事情，但这是最生动而震撼的记忆，那死去的西洋镜所有者发出的撕心裂肺、醉醺醺的嘶哑的声音在我脑子里回响，告诉我虽然我完全不知情，在一定程度上却是这次恐怖事件的始作俑者。我的痛苦和烦乱与日俱增。”（1994，180）

《神曲》中的比阿特丽斯一样，阿尔伯蒂娜只不过是个理想人物。德希德里奥与阿尔伯蒂娜的永恒相拥极大满足了他的欲望，一旦面临，倒使得他结结巴巴起来。如果他能永远与阿尔伯蒂娜一起待在以博士的内在欲望机器为动力的网格间里，使其欲望达致极点，他就会变得与其他那些被锁定在网格间里永远相拥的人们那样无名又无个性。德希德里奥通过母系血统获得能量，他排斥这些东西：他将变得女里女气，除了做欲望的客体而外一无所是，就像阿尔伯蒂娜或其他女人那样。相反，德希德里奥选择以决策部长之名杀死霍夫曼博士和阿尔伯蒂娜。正如他所渴求的，他将成为一个英雄而不是情人。杀死阿尔伯蒂娜之后，德希德里奥将溅满她鲜血的手帕塞进胸前的口袋，“看起来像枝玫瑰”（1994，218）。死后，她不再威胁到他的主体性，因为她又重回到理想状态。德希德里奥又可以再次把阿尔伯蒂娜当作他的内心欲望来渴求：“因此我最终确认了每天面包的佐料，这是也将是令人遗憾的，但，你理解的，并不令人懊悔，只是遗憾，永不知足的遗憾，由此我们得以了解不可能本身就是不可能。”（1994，221）

当我们试图在卡特的《霍夫曼博士》中描述出男人的主体性时，很显然这是个在非理性和理性之间滑动的概念。由于卡特关心的是性别 / 性意识形态问题，她希望去理解男女之间那非常奇怪的关系，即客体与主体的关系。阿尔伯蒂娜作为德希德里奥的欲望客体，被塑造成男性主体可以之定位自身的想象物。雅克·拉康认为，“欲望是人们缺失的关系。这种缺失是未被充分言说的缺失。它并非是缺这样或那样，而是人们缺失了所赖以存在之物。”（第二次研讨会，223，摘自 Silverman，1992，20）为填补裂隙，整体是主体性的核心，想象的客体是假设的。因此，假设客体可以在主体性之内或就是其自身。如卡加·西尔弗曼所说，想象“为一个客观的欲望提供基本的想象客体——它将无所指的欲望变成有所指的欲望”，即指向其所谓缺失（象征阉割）的自身的欲望，通过客体（它调整了菲勒斯的途径）使存在重获补偿，因而，如西尔弗曼

61

继拉康之后所说的，"以一种想象的充盈填补在主体性核心中的空隙"（1992，4—5）。

在整个文本中，阿尔伯蒂娜总是出现，却又总是遥不可及，她足够遥远因而不会威胁到德希德里奥的主体性。在一定距离之外，她始终是德希德里奥欲望的客体。一旦进入霍夫曼博士城堡后面山下的那个洞穴，她的父亲——那个幻想的真实对德希德里奥就变得鲜明起来。德希德里奥不会经由阿尔伯蒂娜从霍夫曼博士那里接受菲勒斯，因为在霍夫曼博士统治的潜意识想象领域里，德希德里奥的主体性作为整体并未被揭示出来，他把自己看成是缺失的、缺席的——正如他的名字所预示的。正如西尔弗曼所说，拉康写道，"潜意识主体"（德希德里奥在霍夫曼博士释放的潜意识里）是"全无的，无头脑的，或者更准确而言，全无'自我'"。她继续说道："这个被拉康称为'je'的主体全无形式和客体，可能它最好被定义成纯粹的缺失，因而'一无所欲'。"（1992，4）为了服务于现实而重建幻想，而不是颠覆现实，德希德里奥杀死了父亲和女儿，以此恢复对他主人决策部长的幻想。这样做使德希德里奥确信他的欲望再次获得了确保他主体性的永远的虚构客体。

德希德里奥杀死霍夫曼博士是恋母情结戏剧的变异，一个在西格蒙德·弗洛伊德著作里得到最好表述的男性神话。在此神话中，儿子对其母（他的第一个欲望客体）怀着隐秘的欲望，但其父亲自有其办法。为了占有母亲、从父亲那里篡权，他必须杀死他以获得菲勒斯。虽然霍夫曼博士并非德希德里奥之父，我们也不知道谁是他的父亲，他人生旅途中遇到的许多"主人派头的"男人，决策部长、虐待狂的康特、海湾种马、半人马的头儿以及霍夫曼博士都有可能是他父亲。如德希德里奥所说，他是个在寻找主人的年轻人。

通过依靠决策部长压迫和反对霍夫曼博士和阿尔伯蒂娜（母系系统），德希德里奥重新成为英雄，一个男性霸权下的男性理想形象，由此而获得其主体性——这是不计代价地：

62

> ……也许我确实在寻找主人——也许我整个的冒险史都可以被命名为“德希德里奥寻主”。但我所想的只不过是寻找到一个主人，部长、康特、海湾，这样我就可以首先依赖于他，尔后不久就会嘲笑他。(1994，190)[1]

不过，男人的主体性还不止于此。当然，决策部长和霍夫曼博士之间存在着意识形态之争。意识与潜意识——也被称为逻辑实证主义和隐喻实证主义，或如萨莉·罗宾逊(Sally Robinson，1998)所说的“王座与祭坛”争相决定游戏规则，以作为对德希德里奥这个潜在儿子的奖赏。一些女性主义者质疑卡特为何在此小说的游戏中让理性战胜非理性。有人认为她证明了哲学与诗学之间的选择往往是无望的(Gamble，1997，115)，我部分赞同此说，不过卡特的著作从未如此简单。从德希德里奥身上我们看到了一个陷在交战的两个形象间的主体，这两个形象都试图借助现存的文化经济拼凑物建立自己的意识形态霸权。德希德里奥是个被质询的主体，是边缘化了的雄性 / 男性主体，他向我们证实了这个质询的过程，在这个事例中，打着种族、阶级和(或)地理政治位置印迹的男人其男性主体性才得以建构起来。为了找到自己的身份，德希德里奥必须服从一个他所被认为的“你”，他要服从的这个“你”极为轻易地吸收了现存文化经济拼凑物，他——作为这个系统的产物，已将这个系统内化为主观，因而也被控制了他的信仰。西尔弗曼援引阿尔都塞和拉康的话争辩说，“只有在灵魂层面上成功地界定了什么是‘现实’之路，才可以说意识形态控制着主体的信仰”(1992，21)。

霍夫曼博士的文化拼凑物界定了德希德里奥最终都无法相信的现实，因为它向他揭示了他“自我”的缺失，他自身完全匮乏主体性。另

1 也见于大卫·芬奇1999年的电影《搏击俱乐部》，这部电影也探讨年轻男子在缺乏菲勒斯指引的资本主义(女性的？)世界里漂泊这一主题。

一方面，部长的电脑制造出的文化拼凑物则控制了男性主体性，即德希德里奥误以为自己就是的那个英雄，因而正是逻辑实证主义意识形态极力歪曲了控制德希德里奥信仰的现实。尽管蔑视部长的现实，德希德里奥还是被其所缚，因为他最终成为决策部长意识形态的产物，虽然他抵制这个意识形态并被其边缘化。如阿尔都塞所说，意识形态信仰或许“与有意识控制的理想少有关联，‘跪下，动唇祷告，你将会相信’”（Althusser，转引自 Silverman，1992，17）。正如从社会系统理解玛丽安娜就要被迫与二元对立和神话素协商以揭示其客体角色，从社会系统去理解德希德里奥以揭示其主体角色也要被迫与之协商，虽然在西欧男性霸权下他的种族印迹暗示他所诉求的主体性只能是有问题的：现在他是白人父亲的印第安儿子，在这里，印第安人就等同于女性和非理性。 63

主体之争

本章以主体之争作为结束。在卡特的整个作品中，置于主体性中心的神话素受到了质疑。我们注意到两个主人公在他们的社会系统里都处于边缘：玛丽安娜是教授阶级——如果不是控制阶级也是统治阶级的白人女儿，而德希德里奥没有雄性血统，身上打着南美洲殖民地印第安人的印迹。我们从消极主体性开始试图去寻找霸权中的积极主体性，后者从一开始就否定他们正常的人类地位：种族、性别以及（或）阶级差别使他们分离。从亚当到亚伯拉罕、雅各布、以撒、约瑟、摩西、大卫以及耶稣，西欧关于永恒不变的人性神话素建构的主体性已经把两个主人公放在了“他者”的不同形式中：唯有白人男性基督徒（即便他是世俗的）可以象征因而可以代表人类真正的本性、普遍的人性或者如拉康理论所说的“主体”。玛丽安娜和德希德里奥存在于人性神话素所建基于其上的社会系统中，但人性依赖于性别、种族或阶级等差别才得以保障了其真相。玛丽安娜和德希德里奥对这个神话素的抗争或多或少获得了成功。

因此，卡特的小说和著作所拒斥的是本质主义的主体、永恒的人性，所强调的是建构的主体反过来建构了他/她的世界。她的著作揭示出，主体内部或主体本身都有赖于客体而存在。在为主体地位而斗争的过程中，她的著作揭示出了支撑着主体并使之获得意义的二元论。这种二元论存在于永恒不变的人性神话素中，排斥诸如性别/性、种族或阶级等标记，对于那些渴求这种人性的"他者"而言，这种永恒不变的人性也正是有问题的。在西欧，渴求主体性就意味着探究二元论和探求神话素，其结果，人们必须让既存的意识形态控制自己的信仰，"他们必须跪下，动唇祷告，他们将会相信"。

64

然而，卡特既没有断言应该追求客体地位，也没有暗示说应该追求主体地位。相反，她将主体和客体定位都作了祛魅，以此揭示出作为我们的哲学和历史一部分的二元主义和神话素。在《英雄与恶棍》中，她首先就提出一种辩证法，将服务于社会的混乱和秩序结合在一起来解决这个问题。这种二元对立出现于社会并如此呈现，但成问题的是，这种二元主义并不能依靠辩证探究来完全祛神秘化。在《霍夫曼博士》中，为了进一步揭示出西尔弗曼所说的西欧"优势谎言"，卡特在她的分析符号学中提出：

> "范例性的"男性主体性无法与意识形态分开来思考，不仅因为意识形态提供了镜子，在其中主体性被建构出来，而且因为后者依赖于一种在菲勒斯与阴茎的可通约性中聚集的伪装……在我们的优势谎言中，菲勒斯/阴茎等式占据绝对傲然的地位。的确，这个问题对真实性（貌似逼真）很重要，因为当在男性自足想象中男性主体原型无法认知"自己"的那些历史性时刻，我们的社会就会承受一种深刻的"意识形态疲劳"感。这样，我们的整个"世界"就依赖于菲勒斯与阴茎的联盟。（1992，15—16）

在卡特的整个作品中，她并未解决菲勒斯与阴茎可通约这一优势谎言。相反，她证实了二元主义在社会和心理上的运作以及建基于自然子宫和阴茎之上的神话素。西尔弗曼着重讨论了“‘男性’和‘女性’构成我们的优势谎言的主要的和基本的二元地位”（1992，34—35）。卡特也试图解开女性和男性主体性神话基础的秘密，最终祛魅主体性本身，彰显神话言说与二元主义的联姻关系，以深入揭示主体的基础，论析用以建构主体的文化拼凑物。 65

第三章

男人之争：男性气质与战争

具体的性别意识形态不是植根于一般的男人和女人的史前史中，而是在可能出现于19世纪工业革命期间的西欧社会结构中，主要植根于核心家庭和以性别为基础的社会分工之中。

——朱迪丝·史蒂文森《桑人岩画艺术中的巫师形象：性别的追问》（2000，45）

实际研究表明，这个记录反映了人类或非人类的多种运作过程。它也表明人类的相关元素跟现代定居生活的狩猎者—采集者模式并不协调一致。大型狩猎比赛、家庭基础、核心家庭以及父权规范——这些支持沃什伯恩—艾萨克模式的所有因素都已经相应地消失了。

——J. F. 奥康奈尔等《男性策略与上新世—更新世人类学》（2002，862）

引语：战争神话话语

本章随后将讨论的是西欧战争与男性气质的一般神话学，以及西欧性别／性符号系统中，作为战士的男人为何成为主流男性气质中最有力的决定因素之一。进而言之，根据布鲁斯·林肯（1989）和莫里斯·布洛克（1986、1992）的研究，运用他们有关神话、仪式、象征的意识形态理论，我的基本观点是，人们的三种努力造成了事实混乱的神话化，战争给那些发动战争的人（基本上是男人，而且所有男人都具有男性气质）带来的是负面的[1]、无效的[2]、有限的[3]或抽象的[4]影响。我认为，男性战士神话素就像一股强有力的气流冲昏了那些甘愿参加战争当炮灰的人的头脑。

71

不过，我并不研究实际发生的战争案例，或是写一部西欧战争史，将武装冲突作为案例研究，探究其普遍规律，而是研讨有关男性战争及其战士的神话话语。为此，我以荷马的《伊利亚特》和《奥德赛》为研究对象，并参照其他战争叙事和仪式，免得人们以为我在暗示战争是无时空变化的。相反，我提及古希腊和罗马的文本，就是因为其科学、数学、哲学、法律以及官僚体制构成了“启蒙时代”西欧的基本神话。这些文本竭力研究、宣传或讽刺性地表现战争是光荣的、必须的、最终是男性英雄悲剧这一观念。这一观念将战争与肮脏、野蛮以及令人厌倦地重复不已的人类大屠杀区别开来。从反映越南战争的电影如《现代启示录》（1979）和《锅盖头》（2005）以来，大量电影都试图独特地反映和评论战争，或者认为战士在恐怖与枯燥两极之间挣扎，甚或认为战争绝对是荒谬的（《第二十二条军规》，1970）。不仅如此，战争总是埋藏着一个男性英雄悲剧。据海登·怀特的说法，这里的悲剧就如一个情节结构模式，

---

1 失去生命或肉体存在的人，如截肢或失能的人。

2 基本上没有损伤而返乡的人。

3 在地位或经济上小有收获。

4 通过占有占领的土地，某人的国家富裕了，因而他的生活水平得以保持或改善。

或讲述历史、故事、事件及其他的方式。悲剧从一开始就在人们之间作了堕落或未堕落的状态区分。未堕落的状态存在于已逝的漫长过去中，而现在所有的人性都在堕落。这样，在这种模式中，人类总是在为解决这种永恒不变的分裂状态而斗争。如怀特所说，悲剧中的男人是顺从的：

> 在他们必须劳作的情况下，男人（men）是顺从的。反过来，这些条件就被认为是永恒不变的，隐含意义就是男人（man）无法改变这些条件却必须在这种条件下工作。他们限制哪些是可以向往的和哪些是合法的，其目的就在于在世界上寻求安全和明智。（1973，9）

关于战争的研究很多。[1]不过，这些研究采取的途径通常都把战争当作既是自然的又是不可避免的，是人类存在和社会化中不可避免的悲剧，相信从史前时期开始，人们就已将战争当作生存所必需的策略。考虑到战争在大多数西欧史前史和历史的男性传说中的地位（仪式地或象征地确立的，或真实的），这种观点不难理解。芭芭拉·埃伦赖希的文本《血祭》（1997）努力试图挖掘出男性暴力与战争的固有生物学基础，72 考察战争、鲜血牺牲和狩猎之间的关联。她以暴力死亡联系起这三种血腥活动，然后以此为基础，推测人类作为猎手和猎物的古老捕猎经验。

埃伦赖希将捕猎——无论是猎物还是猎手——与血腥牺牲和战争联系起来，认为围绕着捕猎的就是猎物与猎手的对立（1997，7—97）。她正是借助这种猎物与猎手间的对立来梳理出自己的理论，认为人们通

---

1 例如，2007年第一个月出版的有关战争的一些非虚构文本，就有Watson（2007），Challans（2007），D.A.Bell（2007），Robb（2007），Flavell和Conway（2007），Hama（2007），Green和Brown（2007），Neimeyer（2007），Cowen和Gilbert（2007），Showalter和Astore（2007），Black（2007），Helm（2007）等。

过使用如围攻这样的攻防战术来获得狩猎和战争知识。不过，埃伦赖希的观点一开始就有问题，因为在她的分析中和支持她的分析的有两种观点。首先，她认为男人狩猎者这一神话素符合进化论。虽然在本章中我也研究狩猎并将之与战争联系起来，但我所致力的是狩猎这一概念在西欧信仰与实践系统中的神话形式。其次，埃伦赖希盲目相信男女存在性别差异确凿无疑，这种观念建立在男女性对立的基础上，而这种对立模式已遭到托马斯·拉克尔的有力质疑（1992）。后一种观点表明，她认为捕猎使男人的反应是拿起武器（战斗？），而女人则显然根本没有这种反应（逃走？）。我想问的是，为何女人的反应不是同样地拿起武器应对这种古老的场面？除了雌性/女人/女性与消极相关而雄性/男人/男性与积极相关这一性别/性二元对立外，什么能够成为这种推测的核心？

我赞同埃伦赖希认为猎物/猎手对立很重要的观点，虽然我是在不同方向上接受它。我认为这是个二元对立，与性别/性差异有关或相联系，而不是与人类残存的集体无意识记忆有关。我进一步认为猎物/猎手二元对立是联系男性气质、狩猎和战争的核心。换言之，正是猎物/猎手二元对立将“男人猎手”这一神话素与“男人战士”这一神话素联系起来（二者均是性别/性化了的模式）。因此，我不是提出一种保留在所谓集体无意识（埃伦赖希从约瑟夫·坎贝尔和卡尔·江那里吸收而来）中的模糊过去里的真实狩猎经历，而是认为猎物/猎手二元对立赋予了男性气质、狩猎和战争隐喻关系，就像在西欧性别/性二元对立设置中那样。这样，进一步可以肯定，在隐喻关系中，猎手与雄性/男人/男性相连，而雌性/女人/女性则与猎物这一类别相关：在二元系统中，为使二元对立在任何意义上都能发挥作用，这一等式的两方面都是必需的。 73

猎物/猎手二元对立

在狩猎中，人们充当或希望充当猎手，这是人类与其他肉食性哺乳动物和爬行动物不同之处。也就是说，由于人类有限的天然防御能力，在很长时间里，人类都可能是猎物而不是猎手。埃伦赖希认为，正因如此，人类学习防御手段以幸存下来，而非洲大草原上的死亡戏剧才在每天上演。她说，正是在这里，围攻作为一种可能采用过的战术教会人们众人可以战胜单兵作战的攻击者（1997，52—67）。在这种战术中常有一些人会面临死亡的危险，但所有人都希望去冒险，以使每个人都有机会通过战斗而存活。她认为，这正是人类从猎物/食腐动物向食腐动物/猎手转变的关键点。

埃伦赖希继续论述说，根据一些人类学家和进化论者的说法，由于吃肉[1]（这当然使人想到"男人捕猎手"这一神话素）和策略地提高捕猎对象的能力，人类经历了从主要作为猎物而存在到主要是猎手的戏剧性转变。男人是猎手这一神话素表明，人类开始是猎物[2]，尔后转变成猎手。

如埃伦赖希所说，是否存在作为猎物的生物经验记忆，或从猎物转变为猎手的记忆，这并不重要，到目前为止两者都只不过是投机的说

1 已经有许多理论家指出过大尺寸人脑与狩猎和食肉之间的因果关系。例见O'Connell 等编，2002；Tooby与Devore，1987；Barkow等编，1992；Leakey与Lewin，1992；Stanley，1996；Deacon，1997；Stanford，1999；Standford 与 Bunn，2001。这种假说，因其为假说而被普遍用于支持这样的观点，即男人是"天然的"食肉动物和猎手而非普通的素食者，以此将男人树立为推动人类进化的主要推动者，是标准的男人性和男性气质的试金石（在二元对立系统中，男人是积极者而女人则是被动者）。但正如罗伯特·福里所指出的，"在早期阶段，增多的狩猎可能是人类进化的原因，但不论是对于人口大幅剧增还是全球环境的变化，这些计划之外的结果都是食草策略变化的产物"（1995，84）。这与探索一个关键因素（主要的推动者）这个问题无关，这需要人们去忽略所有其他可能的偶然因素。如福里所说："主要推动者模式必然导致一个无法解决的有关延续性与独特性的两难问题。在进化中，我们总是探寻延续性，因为这是修正血统这一说法暗含之意。但当我们去寻找时，又会失望，因为失去了那些看起来使我们变得独特的东西，因此也失去了解释的力量。"（Foley，1995，69）对"男人狩猎者"是人类进化的主要推动者这个观点彻底而清晰的挑战，见于O'Connell等编（2002）。

2 在一些地方人类继续充当猎物，那里有大型的猎手，如美洲狮、狮子、老虎、灰熊、科莫多巨蜥/科莫多龙、鳄鱼和鲨鱼等。

法，都证明了西欧占优势地位的“男人捕猎手”这一神话素。我感兴趣的是，猎物 / 猎手二元对立是如何与“男人捕猎手”这一神话素联系起来的。据克洛德·列维—斯特劳斯（1963，206—241）的理论，在二元系统中，狩猎是猎物 / 猎手二元之间的中介，使人类从二元的一方（猎物）向另一方（猎手）的转喻性转换成为可能。这种转喻性转换以新的被猎者 / 狩猎者二元对立为标志。这一新二元对立以概念化关系证明了这种转变，在这种关系中，个体从群体中游离出来监督它。换言之，作为猎手，人类是“动物”群体的一部分，并从这个群体中析出，而作为猎手，个体是从群体中分离出来而又捕食它的（也见于 Bloch，1992，8—23）。74

猎物 / 猎手二元对立与“男人捕猎手”神话素

“男人捕猎手”神话素是贯穿西欧社会最有力的推论，建立在几个理念之上，与稍后我要讨论的男性气质的那些标志物无关。在其意义框架内，这一神话素包含几个理念：合作的理念，这意味着狩猎促成了人类社会组织（Ehrenreich，1997，36ff；Standford，1999；Kaplan 等编，2000；Leakey 与 Lewin，1992；Barkow 等编，1992）。狩猎活动中，作为猎物的大型动物的挣扎或许意味着群体中某些人的死亡或受伤；人类猎手的死亡是为了保障其他群体成员的生命；狩猎活动被隐秘仪式所掩盖（尤见于 Eliade，1964，1985）。

无法说清楚狩猎保全群体的贡献是否经常和总是具有男性气质。当然，在狩猎活动和聚居社群（正如工业社会中的一些人那样）中，捕猎大型动物看起来就像在竞技场，在这里，男人们获得了在男人们中间去建立或挑战地位的机会（O’Connell 等，2002，832—833），但女人们同样捕猎小动物，而男人们也会采撷食物（Ember，1978；Shapiro，1998）。狩猎不应常像它在西欧的代表性事件中那样与其他生计劳作分割开来，而将之与获得食物的其他途径分割开是“男人捕猎手”神话素的一个方

面，表明这就是一个神话素。在西欧，男人们是捕猎手，即使他们现在已不是，而女人是采集者，即使她们现在并不采集。[1]

在这里，最明显的是，狩猎活动是猎物 / 猎手以及由此产生的被猎者 / 狩猎者二元对立之间的中介或起中间作用的术语，与雌性—女人和雄性—男人二元对立有关。因此，在隐喻意义上，男人与狩猎者和猎手相关，而女人与被猎者和猎物有关。这是经由与“男人狩猎者”神话素相关联而形成的，与之相伴的二元对立的另一面是“女人采集者”。在这个二元对立设置中，因为她是采集者而他是狩猎者，她被置于被猎者 / 猎物的地位，而他则保持着狩猎者 / 猎手地位。狩猎形成了被猎者 / 狩猎者的二元对立，且由于男人是狩猎者（猎手），女人就必须成为被猎者（猎物）。下列表格可见这一二元对立游戏。

表 3.1 男人狩猎者 / 女人采撷者二元设置

组一	组二	中介
猎物（－）	猎手（＋）	狩猎
被猎者（－）	狩猎者（＋）	死亡
死亡（－）	生命（＋）	生育
繁殖（－）	生产（＋）	采集
采集（－）	狩猎（＋）	驯养
雌性（－）	雄性（＋）	孩子
后代（－）	先辈（＋）	神（神祇）

根据克洛德·列维—斯特劳斯的研究，如果我们把狩猎看作猎物 / 猎手二元对立的中介，将猎物 / 猎手区别开来，我们就注意到，一种新的二元对立出现了，即被猎者 / 狩猎者。这个二元对立后来以死亡为中介，

75

1 因此，例如，根据David Elkind（2007），2002年一个名为“游戏的力量”的节目里，当开始一个新游戏时，女孩们在投入游戏之前会“收集”知识，而男孩们则是立即投入进去以证明他们的“狩猎”倾向。

一方给予死亡，一方领受死亡，我们可以在二元对立设置中变换出下一对二元。在下一行中，我们开始讨论死亡，它与生命构成二元对立关系，这二者又以生育为中介，因为生育是生命和死亡之间的分界线。这又把我们引到繁殖及其二元对立的另一元——生产，此二者又以采集为中介。采集依赖于作物的繁殖，并将收集到的食物材料储存加工。与采集形成二元对立关系的是狩猎，它以驯养（放牧与种植）为中介。与此紧密相关的又一组二元对立是女人 / 男人，其中介是孩子（孩子是潜在的男人或女人）。这组二元对立又生出了后代 / 先辈这最后一组二元对立，并以神（神祇）为中介。

还可以举出更多的二元，但我要指出的是，贯穿二元对立关联链的是，雄性—男人与猎手、狩猎者、生命、生产、狩猎和先辈有关，而雌性—女人则与猎物、被猎者、死亡、繁衍、采集和后代有关。你会注意到，二元中的一半与相关的另一半是对立的。这并非内在于任何二元的"自然元素"的结果。相反，它与男性霸权中雄性 / 男人 / 男性气质的正面价值有关，当前所有的西欧社会形式都是男性霸权[1]的，而且在大部分历史中都是如此。

神话素："男人狩猎者"与"男人战士"

是有组织、有协作的狩猎促成了战争还是相反，这很难说，两者都会有人为之辩护，虽然象征性的神话代表作会被解读成狩猎先于战争。然而，正是其本身意味着的那样，"男人狩猎者"神话素只是更加固化和支持了战争意识形态。不论是鸡还是蛋，此处最重要的是狩猎造成了猎物 / 猎手二元对立的观念，这一二元对立同样可以战争为中介，因为在战争中，人们同时处于猎手和猎物的地位。其次，战争被典型地性别 / 性符 76

1 如第二章更为充分地说明的，男性霸权是政治、社会和文化力量相互交织成的一张网，它将雄性、男人和男性气质的价值置于其他所有事物之上。

码化，因此即使当女人们武装起自己为群体生存而战，作为战士或支持战士而参战，或加入抵抗组织而战斗，她们的存在仍是典型地遭到排斥或忽视的，比如女人们被说成是部队随从，如此而已。作为雌性和女性气质的人，女人不被标识为战士，如果她们像古希腊的亚马逊人神话那样确实被标识为战士，这个形象也作为菲勒斯女性或男性化的女同性恋者，与畸形观念相关而遭到排斥。在安吉拉·卡特的小说《霍夫曼博士的恶魔欲望机器》中，我们就遇到了这样的女人，她们每个人都必须通过“生吞其头生子而获得其等级，先是啃咬其胳膊，尔后吮吸其骨髓。这样她就赢得了自己的地位。对一个女人而言，她们绝对是无情的。她们已经超越了所有的人类情感”（1994，160）。[1]在西欧现有的性别/性意识形态中如同一个士兵必须做的那样，拥抱死亡的女人是一个残暴的女人，其阴道和子宫的作用是消耗而非生产。

一对一搏斗

与战争相关的战斗是一对一的搏斗，也可被理解为一种竞赛仪式，或竞争和搏斗仪式。当然，在理想化的过去，战斗发生在相对立的两方之间，如帕里斯和墨涅拉俄斯在特洛伊城外的战斗，他的兄弟和其他人在附近观战，包括海伦在内的女人们也从城墙高处观看。在微观层面上，我们有相互对立的两个对立者，很有可能其中一方会失败另一方会获胜。他们会穿着打扮妥当，会进行必要的祭祀和（或）祈祷以确保为战斗做好充分准备。例如，在古罗马角斗士中，这种战斗仪式是战争意识形态的核心，斗士们许下誓言“让战火焚烧，让链条捆绑，任人击打，

1 研究卡特小说的特别的一章“非洲海岸”，其中所指的亚马逊人是那些为暴虐的统治者们服务的人，他们被描述成是马奎思·德·萨德的小说化，和黑人暴君同样，二者都是塑造和决定白人男性气质的变异了的男性气质。亚马逊人也是黑人，还是老妇人，据16世纪的旅行记录，他们的吃人行径表现了欧洲白人对所谓土著妇女吃食男人肉体的幻觉。见米歇尔·德·塞托（1988，209—243）。

直至死于剑下”（Kyle，1998，87），参加出征式，在这个仪式上，每个人 77 都被棒击，表示他（或她）愿意服从竞技场上的格斗规则。

一旦准备好，每个人就进入满是观众的战场或竞技场。[1]格斗双方走上前或被带到鼓舞斗志处，在这里宣布他们的名字，表彰其事迹，感谢对手或进行其他正式的致辞和（或）介绍。之后，格斗双方或双方队伍就投入战斗。从观众席上不断传来欢呼声、惊叫声、感叹声与咒骂声等等。最后剩下失败者屈辱地活着，或屈辱地死去，获胜者得到财产，可能还有地位的提升——长期收益——常常还会有某些物品。

要进行更大规模战争（以及同样为长期入侵做准备）时，士兵需要长时间的准备，以从仪式中得到教导。人们不得不准备一个目标是成为士兵的群体，以雄性 / 男人为标识，并反复向其灌输战斗、格斗或为更大群体冒生命危险的意愿。按布鲁斯·林肯的说法（1989，8—11），在社群中必须培植出一种亲近感，面对所认为的敌对或潜在敌对群体则建构起一种潜在的威胁感。路易斯·阿尔都塞指出（1995），社会界限必须建立起来，以使人们认为自己属于某群体。个人的生命价值比不上群体，因此个人生命可以为群体牺牲。作为群体的一部分，个人必须愿意为全体牺牲。

自愿赴死这一过程贯穿在出征式中，灌注到每个战士或士兵角色之中。这个出征式以及后来个人与群体的关系创造出一种新的身份。如已被论述过的那样（例如 Arnold van Gennep，1960；Victor Turner，1969；Ronald Grimes，1982；Elaine Combs-Schilling，1991；Maurice Bloch，1992；Carol Delaney，1995），当一个人被动员起来时，他就从一种生存方式转到了另一种生存方式。因此，与战争关联起来后，尚未定型的年轻人就变成了战士或士兵。

对战士而言，或许正是他的第一次突袭，第一次杀戮或第一次在战

1 战斗空间是从其他场所中划分出来的，常被观众的座位所环绕。装饰过的标杆进一步划分出这个空间，在场地的一端具有代表性的是圣殿。关于角斗竞技场空间的决定，第五章有更多细节讨论。

斗中幸存完成了他的出征式。对士兵而言，出征式更长，需要获得广泛的社会群体更充分的认同。 如同希腊神话中的奥德修斯或阿喀琉斯，战士（除非为自己的财产或所有物而战）可能被造就去加入军队，去服从战斗规则，而士兵就必须服从社会集合的规则，并以自己的生命甚至高于自己生命的一切去捍卫它。战士寻求的是随商品不断增加的财富、78 地位，而士兵则被教导必须战胜他人去谋求社会群体利益。士兵必须自愿牺牲自我，成为那些为他的人民、国家或帝国的更高理想而战斗的无名亡者或将亡者中的一员，不过这理想常常是统治阶层精英们的意识形态。因此，士兵必须被灌输战争神话或仪式。

讲述故事:荷马的战争与《伊利亚特》

《伊利亚特》是特洛伊人和亚该亚人之间一场长达十年的战争的快照，这场战争传说是由海伦与帕里斯一起逃到特洛伊城而引发的。在此快照中，亚该亚人已经在特洛伊城墙外驻扎了十年，故事本身围绕王中之王阿伽门农和战士中的战士阿喀琉斯之间的冲突展开。在《荷马史诗》中，阿伽门农公开羞辱了阿喀琉斯，阿喀琉斯盛怒之下撤回了自己的营地，再不愿意代表亚该亚人投入战斗。阿伽门农与阿喀琉斯的骄傲举动使整个亚该亚人的战役处于危险之中。然而，为实现本章之目的，我并不会论及整部《荷马史诗》或其中心主题，相反，我会论及与几个人物有关的故事和一些场景，以推进“男人战士”神话素的分析。

在古代有很多人去思考和书写有关《伊利亚特》的英雄。从古希腊开始就吸引人们注意的两位英雄是阿喀琉斯和奥德修斯，这一定程度上得归功于围绕他们的名声和事迹扩大开来的英雄祭祀仪式。有趣的是，有几个故事讲到奥德修斯和阿喀琉斯都不愿意参加攻打特洛伊城。奥德修斯是被其誓言所缚，他在海伦的所有求婚者面前发誓要攻打任何一个将她从墨涅拉俄斯那里劫走的人。而阿喀琉斯更年轻些，他并没被这

样的誓言所束缚，但他仍被狡猾的奥德修斯用计拖入了战争，因为有预言说如果他不参战，亚该亚人就会输掉战争。两个英雄不愿参战的故事后来成为抵制战争的代表性叙事。

当墨涅拉俄斯和阿伽门农抵达奥德修斯的家乡伊萨卡岛时，他头戴帽子，正在套着一匹马和牛在沙里犁地。奥德修斯不愿履行他对墨涅拉俄斯的诺言，想要不失颜面地解除这个承诺。他的主意是装疯，所以他在沙里犁地。墨涅拉俄斯和阿伽门农的随从帕拉米得斯猜到奥德修斯试图欺骗他们，就将奥德修斯的新生儿子特里马可斯放在犁径上。奥德修斯停了下来，他的诡计被拆穿了（Hyginus[1]，95，见 Trzaskoma、Smith 和 Brunet，2004，244）。奥德修斯被誓约所缚，不情愿地同意进攻特洛伊。 79

在阿喀琉斯不情愿参战[2]的故事里，阿喀琉斯也意识到他将被征召到反特洛伊的战争中去。为避免参战，他被母亲送到里克米蒂斯王在斯基罗斯岛的宫廷里。在这里，他穿着女人的裙子，在国王年幼的女儿们中间生活。[3]据故事所述，奥德修斯察觉到了这个计策，就将矛和盾混在摆放在国王宫廷里的适宜女孩子的礼物中间，以此将阿喀琉斯从女人们中间辨认了出来。随后，奥德修斯发出了警报声，而阿喀琉斯以为有人攻击，就脱掉裙子拿起了矛和盾（《神话指南》，Hyginus，96，见 Trzaskoma 等，2004，244—245）。这两个故事中的寓意可能是，并非所有的男人都接受了同样的教导，有人的确抵制为更大的群体或他们并不

1 许癸努斯的《神话指南》关于阿喀琉斯和奥德修斯的故事可以追溯至公元4到5世纪。

2 关于此故事的其他参考书，见《伊利亚特》的附注（公元前1世纪—公元2世纪）（Erbse，1969—1977，19. 326），斯塔提乌斯（？—公元96年）（J.H. Mozley，1928，1.849—1.850）或者保萨尼亚斯（公元2世纪）（Jones，1918，1. 22. 6）。

3 有人认为，这个故事记载了阿撒尼雅人的庆典奥斯考弗瑞亚中可见的古代男性启蒙。奥斯考弗瑞亚庆典由一个队列组成，从出城到海滨并完成献祭仪式后，再欢乐地回到城中。队列由两个萨拉密斯岛上的优秀青年男子引导，他们穿着女人的衣服。见Cyrino关于阿喀琉斯与此节日关系的论述（1995），Seaford对此庆典的论述（1994，240、271），以及Osborne关于此庆典对于阿撒尼雅人反复迭代的政治边界仪式如何重要的论述（1994，158—159）。

感到亲近的群体牺牲自己。然而，两个英雄富于神话色彩的抵制故事得以幸存下来，这具有重要意义，经过许多世纪之后人们仍能够读到它，这意味着不只个别人，而是有更多人在抵制。这说明人们意识到统治者需要努力去说服男人们参加战争。

《伊利亚特》的很多场景中，男人都必须被鼓励参战或保持战斗状态，也经常反映出个人或多人的抵抗。在许多情况下，羞辱和服从权威同样是用来使男人或男人们各处其位的方式。例如，在故事开头的一个场景中，阿伽门农决定测试一下士兵们的忠诚，就假装他会告诉他们撤回船上去。[1] 指挥官们会带他们回去，并会按序一个个找他们谈话。奥德修斯在男人们中间游走，努力说服士兵和贵族们，他敲打士兵，又自信地与贵族们谈话。他劝服的方式包括使用权威、暴力和羞辱。[2]

在武装冲突中，或迫使人们放弃抵抗投入战斗，或将逃跑者组织起来，暴力和劝服都同样被使用。奥德修斯利用阿伽门农的权杖这一权力的象征，通过权杖彰显的阿伽门农的权力以劝服士兵，也将这个权杖作武器打人。同样地，他把抵制战争者称为懦夫和（或）女人——“软弱的姐妹”——以激起性别 / 性意识形态，这种意识形态将女人视作天生软弱的代表，而这样称呼男人就是为了羞辱他。

80

因此，可以看到，激发杀戮的意愿需要劝服和暴力。意欲从战斗中撤出的战士或士兵会有被称为背弃者和背叛者的危险，暴力不仅用于惩罚背叛者，也用于规范军队中的其他人。据波利比奥斯所说，在古罗马，如果一队士兵被认为不服从，就会进行抓阄，每十个人中就有一人被以一种黑色卵石标识出来，被他队伍中其他“更幸运的”成员打死（暴力）。这种仪式性的杀戮，或可以说牺牲，被称为“十一抽杀律”（Polybius，《历

1 布鲁斯·林肯在其《权威：建构与衰败》中也提到这个故事（1994，14—27）。

2 对于贵族们，他说：“你们这样的人不会放弃领土/像那些懦夫所为！”对普通男人，奥德修斯说：“尽管大声叫骂”，他把他拖回来，/用权杖鞭打他并告诉他/“回去，坐下，听话——/你这样的人不适合当士兵，你这软娘们，/在战场上或者议会里都没指望！”（Homer，1974a，50）

史》6.38，见 Hopkins，1983，1）。那些幸免于死却成为杀戮者的人后来被配给大麦而不是小麦为食，且被迫驻扎在安全的驻营地墙外（羞辱）。士兵会被罚款、受鞭笞、挨棍击或因其违规而被杀。虽然身为公民，这些士兵中的每个人都必然被要求像自己的生命属于他人那样去行动，这些他人包括他的小队、小队队长（百夫长）、中尉（护民官）、将军（执政官）、罗马和帝王。虽然士兵是自由人，但在他服役期间，他的誓言将之推到类同奴隶的地位。

在《伊利亚特》中，帕里斯的兄长、特洛伊王普里阿摩斯的长子赫克托尔为帕里斯的懦弱行为而严厉斥责了他。当亚该亚人和特洛伊人交战时，双方正面对峙，帕里斯走在前面，看似第一个投入战斗者。被海伦抛弃了的丈夫墨涅拉俄斯也上前迎接帕里斯的挑战。但帕里斯见势就从前端位置撤回来，混在士兵群中逃跑。见此情景，赫克托尔就训斥了帕里斯。[1]在公开的战斗中，愿意杀戮者（猎手和狩猎者）也愿意被杀戮（猎物和被猎者）。暴力、劝服和羞辱都是激发战斗欲望的手段，在战斗中令他成为战士。

内部界限与等级制

战争这种竞技游戏创造并强化了内部界限。有高级的战争神父，有被称为将军的人，他们确定了战争形成的路径和方式。在《伊利亚特》中，阿伽门农和赫克托尔是冲突双方的主要将领。在他们之下，是那些被称为下级指挥官的人，如亚该亚人中的奥德修斯和特洛伊联盟中的萨尔珀冬。这些领袖带领和监管自己的部队，他们基本上都是普通人。在武装冲突的社会建构中形成了等级制，这被认为既是自然的、正常的， 81

1 “你这坏运气的魅力男！/帕里斯，伟大的情人，华丽的外表！你不该有后代，该在结婚前就死去。/上帝呀，你拥有什么？/最好屈辱地活着/活在每个人的鄙视之中。/现在他们可以大笑了。亚该亚人/他把你当作一流男人，一个冠军/走着瞧——没有脊梁，没有立场/权力在你。”（Homer，1974a，69）

又是非常必要的。每个游戏者都被灌输了这样的观念，即将自己视为整体中的一部分，因此服从于这个整体。[1]

围绕这个社群的界限同样非常严格。特洛伊人和亚该亚人各自在不同的圈子里做事。在《伊利亚特》中，当发生任何冲突时，群体内部之间关系就变得非常密切，而群体之间却相互疏远，其差别得到突出，其共同点则被忽略（也见于林肯，1994）。例如，帕里斯穿着蕴含着狂暴战士之意的豹皮斗篷冲入战场，向敌人咆哮。当然在这场戏中，帕里斯遇到墨涅拉俄斯的挑战就当了逃兵，撤回了海伦的怀抱。在第三卷开头，从上述场景中延伸出来，荷马这样写道两军相遇时的情景：

> 特洛伊人被军官编成小队 / 靠近，出击，武器铿锵 / 呐喊阵阵——一波又一波，起伏如鹤 / 喧嚣的阵列面向上苍 / 击退冬日的阴郁风暴——亚该亚人这边陷入沉默，/ 他们的呼吸里满是愤怒，肩并肩庄严宣誓。（Homer，1974a，67）

特洛伊人被描述成非人和他者，而亚该亚人则被描述成人，表明作者运用了他者 / 自我的二元符号，以及他的同情倾向之所在。

在战斗前会有一些准备，诸如向上帝的献祭、筵宴、装扮、磨砺武器等。投入战斗是一个仪式过程，一个普通的男人由此从他的日常生活中分离开来，以承担起捕手或猎物的角色。他被改造成与自己小队的兄弟们、其他小队的男人们以及军官们和指挥官们相类同。而他将要杀戮的人与他并不相同，因为他们不是亚该亚人。对他来说，为了见到这个光明中的世界（see the world in the light），战前的牺牲仪式或向上帝献祭的仪式开启了他从一个人变成一个士兵的过程。在战场上，他不能有

---

1 当然，在《伊利亚特》中，阿伽门农与阿喀琉斯之间的对抗来自阿喀琉斯拒绝服从阿伽门农所自认为自己应有的权威和尊重。为强调这点，阿伽门农以占有布里塞伊丝来维护自己的强势，这个女人是瓜分战利品时阿喀琉斯的手下献给他的。阿喀琉斯并不认同这种强势，因而从战斗中撤出，回到自己的帐篷。

爱、同情和怜悯——他不能看他刚刚给予了致命伤害的男人的眼睛，因为这令他“变得不是男人”（unman him）。在这种情形下，作为一个男人就必须野蛮、残忍、充满愤怒，就像英雄阿喀琉斯那样。也会有恐惧，不过不会被压垮，而是像奥德修斯那样，使恐惧为自己服务。他必须抛开关于其行动的思想、道德和理性。仪式为存在形态的转换[1]做好了准备，人们必须投入进去以变成猎物和捕手。 82

英雄叙事的诱惑与男人牺牲之必需：以帕特罗克罗斯之死和阿喀琉斯的冥府阴影为例

在整部《伊利亚特》中，与其他许多战争传说一样，两种叙事交织在一起成为一个整体。其一是英雄叙事，其中英雄会克服他旅途中的种种困难幸存下来。另一种叙事是围绕这些英雄如何被困难压倒的悲剧故事，这种男人就是牺牲的符号。二者一起构成了诱惑性的叙事，引起对男性气质符号理想的联想，诸如勇气、忠诚、坚定、睿智、权力和高贵。叙事引诱不知情者投入战争，这样他就可以得到显赫的名声。战斗至死是为了获得地位——在他的家族和群体中的地位，但绝大多数人，尤其是新建队伍中的大多数，都只是士兵兄弟。

对英雄策略的组合叙述在现代战争故事中继续发挥作用。例如，第一次世界大战中，这种叙事在全社会中都占有主导地位（女人们把白色羽毛递给那些没有应征的身体健全的男人），且在士兵群体中尤为突出（例如小说《西线无战事》中描写的战壕里的恐怖情景和英雄事迹）。

我认为，《伊利亚特》的作者并不如此单纯，而是讽刺性地书写了帕特罗克罗斯之死这一场戏。帕特罗克罗斯之死是史诗中最清楚地表明战士 / 士兵成为牺牲品的例子，是作者对战争讽刺性书写的颇具争议性的代表性场景，尽管整部史诗就是献给战争的。当亚该亚人正遭到特洛

1 令人想起肯·罗素1980年的电影《变形博士》。

伊人的严酷打击之时，在这个特定场景中，帕特罗克罗斯这个阿喀琉斯的爱人和朋友，穿上了愤怒的阿喀琉斯的铠甲：

> “阿喀琉斯！——借我你的战甲扣紧我肩上的背带；/特洛伊人会把我当成你/暂离战斗，给我们这些衰朽之人/一个喘息之机——”他这样祈求着，/像个无知的孩子，他祈求/死去，艰难地死去，命中注定。（Homer，1974a，378—379）

阿喀琉斯的铠甲是其战士身份的标志，披上阿喀琉斯铠甲的帕特罗克罗斯可被当作是隐喻性地获得了战士身份。年轻的帕特罗克罗斯显然与阿喀琉斯相似，他穿上另一个人的靴子，靴子略微有点大。当帕特罗克罗斯被杀后，他作为战士的幻想也泯灭了。与帕特罗克罗斯之死一起泯灭的还有另一个幻想，即战争带来荣耀。帕特罗克罗斯死了，他的灵魂离开躯体，“沉重地叹息着离开了年轻的躯体，/飘飘荡荡滑入了地府”（Homer，1974a，403）。

83

由于帕特罗克罗斯之死，阿喀琉斯在监督了为帕特罗克罗斯举行的充分的哀悼、哭丧、牺牲和筵宴之后，终于参加了战斗。在帕特罗克罗斯的葬礼上，作为葬礼的一部分，十二个年轻的特洛伊人作为牺牲品与他一起被焚，此时——假如我们之前还没有意识到这一点，荷马的讽刺立场再次显现出来。关于这里牺牲活人作陪葬品的细节，许多人都猜测过其用意；其实，这不正是对战争鼓励青壮年男性去送命这一现象的反映与评论吗？帕特罗克罗斯遵守了理想化的战争规则，并为之牺牲，而阿喀琉斯为此感到羞耻和愤怒，并很快与他朋友的命运一样，最终成为了牺牲品。

在《奥德赛》（关于奥德修斯十年返乡之旅的故事）中，我们在冥府遇到了阿喀琉斯。这位因战争而获得了财富与地位的伟大战士死后只是个普通人。当他已死时，没有任何理念，没有英雄主义的悲剧叙事能

使他与死相协调。在冥府，当奥德修斯把一头黑牛的血倒进罐子里去召唤死者时，阿喀琉斯和奥德修斯相遇了。阿喀琉斯喝了血之后，奥德修斯赞美他：

> "可有谁得到命运更多的青睐/胜过你阿喀琉斯吗？会有吗？在你的生命中，我们尊你为不朽，/我们亚该亚人这样做，你的权力至高无上/在亡者之林中。想想吧，阿喀琉斯：/这样你就不必为死亡如此痛苦。"

阿喀琉斯回答道：

> "别让我再听到你对死亡的高谈阔论，/奥德修斯，议会之光。/我说，把草地分给耕种之手/将铁器配给贫穷的乡野男人，/远好过将它供奉于腐朽的死尸之上。"（Homer，1974b，190）

英雄叙事仅对生者有意义，因为死去的英雄只不过是已死之人。

现代战争

已经讨论了男性为社会集体的持续性利益而做的牺牲，以及有关男人战士富于魅力的神话叙事，就好比海上女妖召唤男人们去赴死，我想对现代战争以及男人战士这一延续性神话素作个简短的评论。正是这一神话素充当了一个隐喻，将男孩和（或）有问题的，甚至可能是女子气的男人变成了士兵，一个战争英雄，一个将为他的男性气质的同胞和国家牺牲自己的人。关于英雄和牺牲的神话叙事以多种方式继续在战争意识形态中发挥着作用。这种叙事在第二次世界大战中非常有效。著名诗歌《在弗兰德战场上》引发了对男人战士的悲剧英雄叙事，战士在 84

这时被塑造成了士兵。诗歌最后特别表明了这一主题：

> 从失败之手中我们将火炬扔向你/把它当作你们自己的，高高擎起。/如果你们失信于我们这些亡者/我们将不会安息，即使罂粟花/开遍弗兰德战场。（McCrae，1919）

然而，从19世纪至今，现代战争造成了大量的死亡，把战士当作单个形象的叙述并不多见。叙事发生变化，虽继续转弯抹角提到英雄主义，但却是把一个人作为群体中的一分子的英雄主义。上述诗中的“我们”和“你们”表明了这种群体身份。“男人作为战士”在现代战争中太过自我本位和特立独行了。献身的意愿仍然受到嘉奖和勋章，由于现代战争中的多数士兵都并非出自精英阶层，不同的一套意识形态工具被用在了叙事中，以求能带来同样的效果：愿意被杀或杀戮，愿意作猎物或猎手。

战争叙事的一个重要组成部分就是对国家的爱，或曰民族主义，人们愿意为一个概念而牺牲自己的生命，这个概念更多地是由社会精英所创造出来的。身处民族主义之中可以很好地促进亲密关系，我们是加拿大人、美国人、英国人、法国人等等（我特意采用西欧国家，因为民族主义就产生于此）。那些被标识为敌人的，如德国、日本、朝鲜、北越、塔利班或基地组织，或其他任何被认定为有威胁的存在，都被典型地他者化了：他们是“德国佬”、“日本佬”、“韩国佬”、“哈吉”等等，他们就是不是“人类”。一次又一次，标识他们固有的敌意和他者性的可见符号就被建立起来，其目的只在于把他们变成有必要去杀戮的东西。他们被符号化为怪异的、未开化的、野蛮的，千方百计地把他们的被杀理解成理性的、必要的和难以避免的。对敌人加以标记的那种办法，内在地也同样应用于那些被认为与敌人相关的人。例如，第二次世界大战时期的日本裔加拿大人，或现在被认为是阿拉伯和（或）穆斯林的人，特别在美国为甚。

他们的公民权利和流动资产遭到剥夺，他们的土地被抢走：他们被集体归到贱民和威胁的符号下，遭到囚禁。那些被标识为敌人者被当作外人 85 遭到他者化，以至于他们不再被理解，他们的所作所为也就成谜了。他们原先有效的类同性也不再得到彰显。在这种模式框架下，“敌人”就是外人，存在于社会边界之内和之外，必须被消灭和（或）遏制以确保社会组织的安全。

陌生化使敌人变成他者，但这并不必然产生杀戮与被杀的意愿。这就是叙事第二部分要呈现的。如前所述，现代战争的士兵主体基本上是中等和低等阶层的人们和（或）有色人群体，或称“普通”人。斯坦·戈夫报道了这样的评论：

> 纵览美国军事史，一旦国防部不再用某个士兵，就认为他或她一点都不重要了。事实上，即便在我们的服役之旅完成之前，我们有时也是消耗品。不是战斗中的消耗品，我们倒期望是那样，可他们却在我们身上试验核武器，施以致幻剂，或者干脆忽略掉我们穿行于越南的危险。核武器杀死了每片树叶、每只蚂蚁、每个山褶，把粗蛮的山峦雨林变成褐色的死寂的滚动的走廊。（2004，119）

现代战争的竞争，直到并包括越南战争，是把尽可能多的活生生的躯体扔进去以抵抗敌人：能够扔进去抵抗敌人的活生生的男性躯体越多，获胜的机会就越多。

诺曼底海滩登陆及其防御是最典型的例子，把活生生的人用于抵抗敌人，而不顾及会有多少牺牲。这次牺牲行动是为了登陆海岸并由此突入被德国占领了的法国，不考虑会以多少生命为代价（在七十五天多的时间里，四万盟军士兵和近二十四万德军士兵阵亡）。[1] 他们是“普通的”

---

1 Stephen Powers 评论说，与这次战役有关的另一个例子是，“接下来的一个月，中将奥马尔·N.布拉德利的第一支美国军队缓慢向南方推进，于7月18日到达沿圣罗佩里耶公路一线，在其向前推进的二十英里

生命，不是那些为马、头盔或吉普而战的高贵精英的生命。如何为这些必须甘愿为国捐躯的普通大众开创一种符合他们的悲剧英雄叙事？有人提出男性战士身上固有的高贵性，以表明对普通男人而言，战争会“让你变得高贵”——不是个性意义上的，而是男性气质及其品质上的：

> 在维多利亚时代中期，“男人性”多是指勇气和独立性，但在20世纪末，则变成是指更宽泛的美德：荣誉，公平竞争，进取，直率，精力充沛的体能活动，侠义，勇气，抱负，坚韧，毅力，牺牲，自立，坚决，决断。（Moss，2001，29）

这是典型资产阶级理想的主流男性气质。他者、低级男人、有着种族印迹的男人与这种主流的男性气质理想相互作用，既接受、肯定又改变和吸取了这种理想的因素。但他们决不会不受其影响，尤其是在学校、团队体育项目[1]、童子军、实习军官校和武装服务队[2]这类国家机制中运作或与之相关时。这类新型的英雄叙事将民族主义与从“男人战士”神话素[3]发展而来的高贵男子气概结合在了一起。如马克·莫斯在其论著中所评价的，在时代的扭结中，男人性包含和转化了现代性及其威胁，并将骑士精神这样的古代男性气质理想和精力充沛的体能活动（古希腊）结合起来，但却在现代将之转化成与民族国家相关的固有联系。

中损失惨重，有五万人伤亡。”（1992，456）

1 如Varda Burstyn在其《男人的仪式：男人帮，运动的政治和文化》（1999，165）中所论述的：“‘运动是最接近战争而又不会致命的人类活动’，美国前总统罗纳德·里根1991年说。运动和战争之间的相同点构成了共享的竞技文化和力量与暴力的竞争性运用。”

2 见于Mark Moss的《男子气概与尚武精神：安大略省为了战争的男孩教育》（2001），该书深入考察了邻近一次世界大战时期加拿大安大略省男性气质的制度化建设。也见于Cynthia Enloe的论著，其中，她认为这“需要不止一种形式的男子本性和不止一种形式的女子本性，以在每一种背景下形成军事化”（1989，122）。

3 当然，女子本性是这种男子本性的主要产品。女子本性是二元中的一元，因此，女性气质就包括了所有相反的东西，标识着十足男子气的男人应该反对的领域。

男人性越来越贴近民族国家最典型的理想形象，其中包括"'精神和肉体的活力，成为团队的一员，(以及)忠于团体和国家'。1870年后，勇气，体力以及军事纪律成为衡量男人性至高无上的准则"(Moss，2001，29)。

这些男人(和一些女人——不过战争仪式及其神话学叙事都是男性气质的，基本上把她们当作是自我误识为男人的女人)怎么能够克服其生存意愿和已知的不可杀戮的伦理规范？成人仪式之一当然是新兵训练营。新兵训练营是男人从其据以理解自我的世俗环境中疏离开来的最初仪式。比如，高中毕业生伯纳德是通用汽车工厂的工人，周末打球，是莎拉和格里格的儿子乔治和斯坦的密友，也许还是简(或杰夫，虽然后者在军队中是令人厌恶的——准确地说，男子气的男人多是异性恋)的男友。在新兵训练营中，他将被重新命名，或许改名为伯尼，会被重新塑造成为一个士兵。一个参加过越战的年轻男人在接受雷·拉斐尔采访时说：

> "你在这种真实而沉重的无名追求中穿行。你从跟着那条穿越这栋建筑的黄线开始，六七个小时站在那条线上测试和射击。他们让你的身体经历完整的体力之旅……你整天在这栋楼里裸体穿行。最后他们抽出时间来剪掉你的头发，再给你衣服，同色的衣服，什么都是相同的……他们试图把你们相互接通起来，所有的都变成同样的，你们会服从这个新的系统。整齐划一就是这个系统的准则。" 87
> (Ray Raphael，1988，28)

他被训练得盲目服从和使用暴力武器。他学到的是他是个男人，而且只不过是一个团或排这些机器中的一员，如果他不能为他的男性兄弟们提供不懈的支持，不仅会危及自己的生命和男子气概，也会危及他的弟兄们的生命和男子气概。他必须总是在头脑中与他们一起行动，在

“他们”背后的是他的国家。

从新兵训练营起，他们就学习从观念上作为一个整体来行动、吃饭、思考和睡觉。从观念上讲，他们是一个整体。作为整体，他们被认为是一种力量，而作为个体却什么也不是。他们一起强化了他们的民族国家无懈可击的男子气概。他们将为国捐躯，将变得高贵，因此恰恰是男子气概的男人愿意赴死。他们被训练、被教导成男子气的男人，不怕疼痛，除了热衷于学习成功和获得杀戮技巧外，别无感觉。他们从懂得质疑的男人被变成完全男子气的男子，憧憬着英雄的命运：

> 在像加拿大这样年轻的国家，最有潜质的英雄往往是军中男人。战争意味着“共患难”……把年轻男子聚集起来成为士兵，将爱国思想灌输给他们，使其接受为国牺牲的理念……这种为国捐躯的意愿非常重要，会培养起他们去牺牲的自豪感。（Moss，2001，55—56）

在西欧国家，当这一切都已讲完和做完，如果士兵还幸存着，并没有毛利人那样的重新引介仪式。毛利人战士不会参加胜利庆典，直到教士烤好已被杀死的敌人的心脏，将其中一些供奉给战神图，他们自己也吃掉一些，然后喊叫着符咒以移除鲜血的诅咒，使战士返回其世俗生活（Ehrenreich，1997，12）。相反，从战场返回的战士必须重拾其世俗生活，就像什么事也没有发生。没有对于战争后遗症的思考，如外伤愈合后的紊乱障碍，因为这些男人是十足男子气的，鲜血、汗水和眼泪是家常便饭。这些人冒险去杀戮或被杀，扮演了猎物和猎手的角色，伴着那些与他们擦肩而过或已然邂逅过的死亡过活。不仅如此，由于他们还活着，他们不会是十足男子气概的男人，十足的英雄，因为在英雄悲剧叙事的界定中，这些男人最终拒绝了为他们设置的结局，即牺牲。

88

结论性评价：猎手与猎物

我已将有关战争和男人（尤其是年轻男人）牺牲的几种观念一起作了论述。我的思考始于狩猎和猎物与猎手的二元对立以及此二元对立如何将“男人狩猎者”与“男人战士”神话素这两个战争中的主导性规则结合在一起。古代和现代战争都采用了英雄悲剧叙事，以使男人们承担起牺牲和牺牲者的角色。

有人指出，那些将成为或已是士兵和战士的人多半是年轻男人。这些年轻男人为理想、为国王、为事业以及为民族而投入死亡的冰冷怀抱中。他们将为整体利益流尽自己的鲜血。他们是甘愿为父牺牲的儿子（是“更次要的”男人）。正是政治或军事领袖这样的父亲，明知他们中的许多人将有去无回却仍然将他们投入战争。正是从父亲那里学来的理想最终支持他们去牺牲生命。这并非如西格蒙德·弗洛伊德所言，是儿子希望杀死父亲，相反，我认为，是父亲试图杀死其子。在基督教这一信仰与实践体系中，耶稣的命运就是这种冲动最好的例子。

越战就是彻底抵制征兵制度的一场战争。在那个时代，人们拒绝被武力和劝服所操控，拒绝英雄悲剧叙事关于男子气概和高贵化的诱惑。一些年轻人拒绝被高贵化的战争所控制，并直指那些统治精英操控和贩卖战争的行为只是为统治阶级的利益服务的。因此，这个时代的年轻男人拒绝他们的民族之父让他们参加的战争。至于那些参战的男人，没有无名士兵之墓，也没有一排又一排的罂粟花，相反，只有消泯、否定和耻辱。他们将最终遭到关于男子气概的战争英雄叙事的背叛。如同遥远的过去，阿喀琉斯所评价的：“我说，把草地分给耕种之手 / 将铁器配给贫穷的乡野男人，/ 远好过将它供奉于腐朽的死尸之上。”（Homer，1974b，190） 89

第四章

象征恶魔：性别与着魔及驱魔的仪式化表演

牺牲是一种宗教行为，通过一个受害者的献祭，修订道德人所应达到的标准，或与他相关的特定对象的条件。

——昂利·于贝尔、马塞尔·莫斯《献祭的性质与功能》（1964, 13）

序　言

第一章阐述了性别符号学理论与神话、仪式、符号—象征的关系，接下来两章主要聚焦于神话及其与性别 / 性的相互关系，旨在探讨神话怎样成为编码社会主体的一种重要方式。从宏观和微观上来说，神话都在讨论存在，人类存在、适当的存在形式等等。神话是使性别 / 性意识形态生成并合法化的一个强大的媒介。安吉拉·卡特试图解开性别 / 性这个难题，她意识到难题即使解开，也很快会重新出现。性别 / 性是人类社会关系的一种主要范畴，寻求性别 / 性的外部特性与从外部阐释人类的概念一样都是徒劳的：在此范畴之外，我们无法认识自己。但这并

不意味着我们处于性别 / 性范畴的幻想中，因为我们已经创建了范畴本身，所以能够挑战、支持、抵制，并改变它。这并不是说性别 / 性必然先于人类；相反，性别 / 性是西欧关于人性涵义这个定义的基本范畴。因此，正如第三章所说，我们将来自西欧各个领域的观点融合在一起，建立了一个宽泛的话语框架，通过这个框架，我们以性别 / 性来认识自己，了解什么是性别 / 性所必需的，正如年轻的男性需要牺牲自己的生命去 93 理解自己作为“真正的”男人的意义。本章和下一章旨在探讨仪式及其与言说性别 / 性的“真相”的身体之间的相互关系。莫里斯 · 布洛克（1986）和布鲁斯 · 林肯（1991）认为，仪式是使意识形态合法化并付诸运用的一个强大机制，在性别 / 性方面，这是最有力的机制，因为仪式运用于身体上并通过身体而实现。

介　绍

20 世纪 70 年代以来（如果不是更早），女性主义者对巫术审判问题产生了极大兴趣。最初，许多历史学、社会学、心理学、宗教研究、人类学领域的女性主义者将这一时期描述为对女性的大屠杀。例如玛丽 · 戴利在其《妇科 / 生态学》（Mary Daly，1978）中提出，有几十万或近百万的妇女和女童遭受严刑拷打或被绑在火刑柱上烧死（或吊死），安德里亚 · 德沃金（Andrea Dworkin，1974）将数字具体为九百万。虽然这个估计确实过高，但这些女性主义者们针对的问题是，现代早期西欧的巫术及其审判的历史抹煞了妇女作为一个性别 / 性群体的存在。由于她们的工作，其他女性主义研究方向的历史学家，如安妮 · 卢埃林 · 巴斯托（1994 年）试图提供更准确的数据。在她的著作《巫师狂热：欧洲猎巫史新解》中，她提出被控告的人大约有二十万[1]，其中百分之八十是女

1　那些被处死的人，如女巫，其数量仍然是一个争论的焦点。最近，有人认为这个数字应该是成千上万，而不是成百上千。例如，从克里斯托弗 · 麦凯对《女巫之锤》（2006b,1）的介绍和乔纳森 · 珀尔对博

性；大约百分之五十的人以巫术的罪名被执行死刑，其中百分之八十五的人是女性（约为八万人，其中有六万五千人是女性）（1994，25）。巴斯托与布莱恩·莱瓦克（2006）[1]的总数恰好一致，但仍认为这个总数可能过于保守，因为以巫术罪名（非正式地和正式地）被控告的人也会死在他们邻居的手中，在禁闭期间由于疾病和营养不良死亡，为避免严刑拷打和火刑而自杀，或死于酷刑等，因此他们未必被包括在当时的法律记录中（1994，22—23）。

有些人反对将猎杀女巫作为性别/性编码，并声称，例如，在巫术审判的记录中，术语女巫和巫师是可以互换的，因此男性和女性都以女巫的身份面对酷刑和死亡。这当然是正确的，但这决不会改变对所发生的事情（不管是与男性还是女性相关）进行性别/性编码，也不改变显而易见的事实，即女性和女性气质与魔鬼、魔族和巫术紧密相连，因此女性由于自身话语的性质，比男性更易遭到攻击。亨里克斯·印斯提托里斯和雅各布·斯普伦格[2]有针对性地提出了问题六："为什么在温柔的女性而非男性中，能找到大量的巫师。"（2006b，111—125）在16和17世纪，尼古拉斯·雷米（1970，56）、马丁·德尔里奥（2000，135n2）、让·博丹（2001，49）和约翰·韦耶（1991，314）直接或间接地指出女性的软弱、好奇心和不诚实的本性，是女性对巫术或着魔有极大敏感性的原因。然而，威廉·蒙特指出，在法国北部至少有一半的受害者是男性，这是本章

94

丹的《巫师的魔法狂热》（2001）的介绍中可看到这点。布莱恩·莱瓦克在最近的书（Levack，2006）中提出，1450年到1700年间，在法国有四千人被处死，大部分发生在1550年和1650年之间，整个欧洲被处死的人数总计为六万人（Bodin，2001，20）。威廉·蒙特认为，莱瓦克的数字太高，提出被执行死刑的应为四万人。在法国的案例中，蒙特建议减少总数的一半，认为"这些'法国的'审判和死刑中的绝大部分要被放到1648年之前的神圣罗马帝国的西部边界之中……"（2002，13—14）。可能有人也注意到巴斯托的女性主义研究并没有被所有的文本所引用，只有一个例外（Pearl）。就好像女性主义历史学家没有参加关于这个主题的辩论。

1 莱瓦克的文章最初发表于1987年。

2 这两个多米尼加修道士普遍被认为是海因里希·克雷默和雅各布或詹姆斯·斯普伦格。然而，我将依据现在学者的说法，采用拉丁语的《女巫之锤》的作家名字。

的兴趣所在，在法国北部受到指控的所有男人中，占据比例过高的是牧羊人和神职人员，他们占了被指控者的至少一半（2002，42—43）。本章探讨的事件地点卢丹并不在蒙特分析的地理区域内，但是在这里遭到指控和处决的男性牧师正反映出这一现象。

然而，很显然，从当时谈及魔鬼学和巫术的文本（那些上述提到的和17世纪的皮埃尔·德·兰克）及审判记录看，女性群体在巫师中占很大比例。事实上，即使是现在，当下的潮流仍是将巫师概念与女性和女性气质等同起来，而魔鬼和恶魔则被理解为男性和男性气质——虽然是有问题的，这也将是着魔和驱魔概念化的关键所在。因此，描述巫术的话语游戏从一开始就是性别/性编码的。

不过本章并不关于巫术本身，虽然巫术和女巫审判叙事当然会纳入讨论。相反，在本章中，我感兴趣的是研究现代早期法国的着魔和驱魔及其性别/性游戏，尤其关注卢丹。在看了由肯·拉塞尔导演的《恶魔》（1971），接着又读了米歇尔·德·塞托的佳作《在卢丹着魔》（1996）之后，我对卢丹产生了浓厚的兴趣。塞托尤其关注着魔的话语游戏及其如何被吸收以转变政治和宗教的权力和认识论的变化。在其书中，塞托非常清楚地意识到珍妮·安格斯（卢丹着魔的乌尔苏拉会女修道院院长）和杜德里·沙顿神父（卢丹牧师，她和迷住她的恶魔被指控犯有巫术之罪）多样化叙述中的性别/性，但他的研究并没有集中在我所感兴趣的符号学领域。

珍妮·安格斯和杜德里·沙顿神父是这场仪式化戏剧的主要演员，两者"声音"的争斗，是围绕他们展开的事件的简化，因为这里演员众多。参与其中的有胡格诺派教徒和天主教徒，神父，修女和非专业人士，牧师和修道士，国王和红衣主教，律师，医生，敌人，以及安格斯及沙顿神父各自的家人和朋友们。尽管如此，当被囊括进仪式化戏剧时，双方人员均可以被解读为代表着魔和巫术的符号—象征，更广泛地说，代表着现代早期法国的天主教和新教、传统和现代、城市和农村、妇女和男人

95

之间的斗争。

南希·卡西奥拉在她的文本《独具慧眼的精神》(2003)中论道,在中世纪,神秘主义者、着魔者和女巫这些范畴之间存在混淆,尤其是当他们与妇女有关时,而良性与恶性精神着魔被并列在一起"导致中世纪教会在当地社区层面、跨地域和制度层面出现认识论难题"(2003,33)。这个难题在现代早期一定程度上持续存在,但具有代表性的是,表现出精神着魔病症的女性被视为屈服于被恶魔占有(受害者)或被当作女巫(攻击者),因而她们与恶魔肆意勾结。"女性"作为神秘主义者是中世纪的一个现象,但在现代早期,它被替换为着了魔或当女巫的女性。女性作为受害者或攻击者的区别依然重要,但至于着魔的问题,则有必要区分为医学上的忧郁症患者、装神弄鬼者和真正的着魔者。专家、医生、最高法院(法院)和(或)国王的代表、驱魔人、神职人员,当然还有社区成员,无论是官员还是村镇的居民都参与确定着魔的"真相"或真实性。正如菲利普·本尼迪克特的评论所说:

> ……居住区因此有大量稳定的居民,这些人知道彼此的许多事情,因为工作、娱乐和冲突都经常从狭小的房子和商店里泄露出来并蔓延至街区。此外,邻近的住宅使人们有义务相互协助,有责任在大量诉讼案件中为他人作证,这表现为城镇居民以"一个好邻居应该的"姿态在调解争吵,以保护他们的邻居。(1992,16—27)

在着魔、驱魔和巫术这些话语形式[1]中女性占上风,而在用以遏制和控制着魔和巫术的法律、哲学、神学、医学等融合性话语中,则男性占上风。因此,在其最基本的话语结构中,着魔和驱魔、巫术和惩罚从一开始就是性别/性编码的。虽然这种性别/性编码被应用在着魔和驱魔、巫术和惩罚之中,但其有效性取决于仪式。仪式是一个重要媒介,通过仪

96

1 这里话语形式是指与恶魔、魔鬼、着魔及巫术审判有关的神学、法律、医学、哲学著作和艺术品。

式，使着魔的身体或者女巫说出真相；不只是关于性别/性与着魔，也有关恶魔和天使、魔鬼和上帝的存在。因此，着魔和驱魔及其伴随的仪式超越了目前的着魔—驱魔事件，代表着更大的真理。这一真理，正是天主教会面对新教的持不同政见者时希望主张的。仪式不仅对理解着魔、驱魔和巫术，也对理解他们的性别/性编码起着至关重要的作用。

身体是（也将继续是）性别/性编码、着魔、驱魔和仪式的核心。灵活柔韧的，顺从的，反抗的，神秘的身体是天地之间的争斗核心所在。米歇尔·福柯制定了一个概念框架，将身体理解成是应用意识形态（和抵抗这种应用）的场所。福柯认为，命名作为生命权力（biopower）塑造和控制着身体，其包括两种权力的介入，即纪律和监管。纪律权力建立起控制个人身体及其能力、姿态、动作、位置和行为的知识；而监管权力则渗透在管理人民的政策和干预之中。他认为，监管权集中在“物种身体”或作为生物过程的基础的身体上，它影响出生、死亡、健康和长寿的水平。监管权是由国家干预来完成的，以人口统计学、公共卫生机构、经济等为媒介。福柯认为，西欧的生命权力的具体名称出现于17世纪初期，在这里，它被描述为纪律权力和监管权力两种形式（1980，135—159）。随后，个体的和物种的身体成为了争斗的基本点。

丽莎·西尔弗曼（2001）在她的文本《折磨者》中明确地表示，在法国现代早期的多数时候，身体被认为是真理的工具。身体自有其姿态、规律、曲度、痛苦的表情、疾病和情绪，不会假装成它自身可能的样子。更特别的是，身体可能通过疼痛这一媒介说出真相。在司法系统中，酷刑被认为是接近真相的一种标准方式。疼痛包裹着身体，更可能迫使被告说出真相[1]。西尔弗曼认为：

1　西尔弗曼的观点源自对审讯记录的仔细阅读，审讯要求被告被刑讯（或拷打）。她指出，当酷刑在审讯中出现时，“从他的嘴里知道真相”的不同形式就被运用了（2001，80）。她指出，嘴才是象征，并进一步评论说，真相被理解为是来自人类的身体深处，因此被认为在身体上有一个明显的标记。

> 相信从身体可以找出证据,这一点体现在寻求犯罪供述的审判的公式化叙述上……真相与认知行为始终与物质身体紧密联系,而不是与说话或告知这样的行为相关……透过这些审判透视镜,真相和身体看起来是不可分离的。物质现实及其定位是真理的体现,它不仅仅是假设,而且在判词中得以表达。因此,酷刑揭示了真理和身体的密切联系,随后又切断了这种联系。(2001,80)

97

身体被认为是真相的场所,是决定着魔和巫术的核心,同时对驱魔和酷刑的效力也至关重要。身体不可能说谎,因此身体以肉体的扭曲、痛苦的表情和魔鬼的标记揭示着真相。像现代早期法国所有的女巫和巫师一样,杜德里·沙顿神父被剥去衣服剔除毛发,以便从他身体上找到说明他和恶魔关系的标志[1]。当然,这样的行动对个人而言是可耻的也是一种羞辱,但更具体地说,身体被用作了真相的媒介(Silverman,2001,81)。正是折磨的痛苦逼迫沙顿认了罪。然而,除非适当地附上仪式,否则身体不可能告知真相。仪式不仅使着魔、驱魔、酷刑和死刑正常化和合法化,它也保证每一项都被认为是合理的和(或)有效的。此外最重要的是,它提供了公开表演着魔、驱魔以及执行死刑的一种方式。

在随后章节的论述中,语境是复杂的。天主教和新教(法国的胡格诺派)之间斗争异常激烈的这一非常有趣的时期将得到充分论述,虽然法国宗教战争以1598年南特敕令的颁布而结束。无论如何,冲突并未因此停止,1618年到1648年那长达三十年的战争(1636年至1648年法国直接卷入其中)、投石党运动(1648年至1653年)、1685年路易十四时代废除南特敕令。菲利普·本尼迪克特将这个异常动荡的时期

---

1 恶魔的标记是巫术的一个有点争议的证据。通常是检验身体上的标记,看它们是否会流血或插入针时是否没有感觉。参见Remy,1970,8—11及2006b,501—507;del Rio,2000,75;de Lancre,2006,126—127。

描述为“延续性危机时期和复苏与扩张时代”（1992,27）[1]。

为反映现代早期法国语境的复杂性，本章援引了这一时期的各种材料：神学或神学倾向的资料，包括胡格诺派为英国国王所写的一个小册子，尼古拉斯·奥宾（卢丹事件的目击者），《女巫之锤》（由两名多米尼加修道士写于一个世纪前或更早时候，并成为当时的主导思想），西班牙耶稣会信徒马丁·德尔里奥的著作，珍妮·安格斯修女的自传体写作。法律和法律有关的材料，我援引了让·博丹和皮埃尔·德·兰克两位天主教律师的论著。最后，有关医学的材料，我采用的是荷兰裔德国医师约翰·韦耶的著作。在这里，我努力汇集来自神学、法律和医学（虽然哲学永远不会从这些材料中缺失）三个重要领域的大量重要资料，以思考现代早期法国的性别 / 性、身体、着魔和驱魔仪式、鬼神学以及巫术叙事之间的相互作用。 98

语境：法国的现代早期

如前所述，法国的现代早期是一个复杂且混乱的时期。虽然其中肯定有安静的时期，但更长和更频繁的是从普遍的动荡不安到彻底的剧变和毁灭的时期。本章要考察的着魔事件发生在 17 世纪的前三分之一阶段，因此，我从 16 世纪法国现代早期的社会和历史背景及独立国家的崛起入手，开始我的简要考察。然而，我肯定不能判定现代早期法国这一百五十年间宏大的历史，因此本章意在考察我认为对思考着魔与驱魔有用的关键性历史主题语境。此外，我对这些历史时刻的考察并不是线性的，而是呈现这一时期语境的。

现代早期法国的政治版图见证了所谓独立国家的兴起。佩里·安德森在《独立国家的系谱》（1979）中认为，正是在 16 世纪，独立国家开始出现在欧洲各地。安德森认为，封建体系已基本建立了共同利益群

1 有趣的是，卢丹修女的着魔及杜德里·沙顿神父受火刑致死都将证明危机与间歇的相似模式。

体的等级制，顶层是贵族统治集团。在独立国家，统治集团转变成最高地位的政治阶层，其中包括专制的统治者或者君主。直到这个制度终结之前，君主都会分配权力特别是政治权力给那些保障君主绝对统治的贵族，但他们中也不乏抵抗分子。

安德森认为，独立国家的崛起，是确保贵族权力延续的一种手段，它一直受到逐渐消失的农奴制的挑战。农奴制度以封建生产模式下农民与土地和地主之间的纽带确保了对野蛮大众——农民的控制。农民欠地主地租，地租由他们生产的货物来体现。但是这发生了改变，地租变成了金钱，而不是土地生产出的货物，随着这种金钱租金的转变，贵族对农民的权力减弱。安德森认为，其结果是“政治—法律纽带的替代物上移至集中的、军事化的最高阶层或者独立国家”（1979，19）。在安德森看来，独立国家的出现和存在的基本政治原理是在社会等级制度下控制下层阶级，即农民和平民，使之顺从。

99

商业资产阶级已产生于中世纪城镇，他们也代表了一种威胁君主制和贵族政治的力量。在城镇，商人通过商品交易获得财富，同时，正是在城镇，技术的（如带来印刷术的活字印刷）和商业的（如银行系统的崛起）进步得以发生。有了这种财富，商业资产阶级也能够将钱借给没有大规模商业财产，缺乏足以支撑其政治权力的雄厚财力基础的贵族们。因此，商人拥有着财富可以借钱给贵族并制约他们。通过这样的交易，商人能够获取有限的权力，增加他们的财富。这些有权力的商人与男爵和诸侯相互勾结，可以巩固他们的地盘，修建防护墙。这意味着城镇和有势力的家族、富商和依附于他们的贵族开始对君主构成威胁，因为君主想努力使权力集中在自己手中。但是，城镇与城市力量虽然是种威胁，却也同样让君主富裕起来，使其从外部掌握相对于其他现代早期国家的权力。尽管当抵抗贵族和君主政体中央集权的时候，在商人和平民团体之间确实产生过不稳定的政治联盟，因为在这社会的底部是农民和平民群体，他们的劳动力被征用和控制，由此而使他们卷进了君主、贵族和

商人之间的冲突中。

16 世纪最后几十年的法国充满了军事和社会冲突。宗教战争持续了三十六年，以 1598 年南特敕令的颁布为标志而结束。然而，这些战争并不只是反映了天主教和新教之间的冲突，也代表了君主政体和贵族之间、君主政体和建筑防御工事的城市之间、法国南部和北部之间、君主和天主教联盟之间、1589 年亨利三世遇刺身亡后为了掌控君主权力的天主教联盟和新教的领袖之间、农民和贵族之间、西班牙与法国（1594—1598）（Anderson，1979，91—93）之间的权力斗争。正是宗教战争的结束使君主国家得以巩固，在路易十三（1601—1643）和红衣主教黎塞留（1585—1642）统治下，统治阶级试图把权力集中在君主政体中，且确保像胡格诺派教徒控制的法国南部等已不再对王权构成威胁。当然，在着魔时期的卢丹，这是个重要的政治潜台词。米歇尔·德·塞托评论说："1631 年 11 月，劳巴特蒙男爵收到一份皇家的委任状，让他摧毁卢丹的城堡、外墙及塔，如同他之前摧毁米雷博（1629）和鲁瓦扬（1630）的城堡一样。"（1996，26）在修女们最狂热的支持者和沙顿神父最强硬的迫害者之中，劳巴特蒙是屈指可数的人物。 100

另一个对着魔和驱魔故事很重要的线索是法国瘟疫的出现。从 14 世纪毁灭性的黑死病之后，瘟疫就规律性地侵袭法国，1628 年再次在全法国流行。米歇尔·德·塞托以瘟疫为参照，展开他关于卢丹着魔事件的故事。他将黑死病称为"一个罪恶的物理现象"，并指出，它被理解为通过"空气的传染""控制"了一座城市（1996，11）。瘟疫的病因在当时还并不知道，虽然没有治愈的方法，但法国人已经开始努力限制它蔓延。在那时，受黑死病爆发影响的城市和地区之中，有些人逃走了，然而那些不能逃走的穷人大部分都陆续死亡了。城市地区的集会被取消了，人们藏在家中。如果瘟疫在一所房子里，房子及其里面的居民都会被钉上木板封起来。这种隔离已经相当特别，但在国家司法管辖范围内，在侍从办公室的影响下，一个更为系统化的隔离发展了起来（Brockless

与 Jones，1997，69，351）。1631 年，巴黎最高法院下令：“各地在其管辖范围内（将）建立健康委员会（conseil de santé）来监督处于黑死病威胁下的城市的健康状况。”（1997，351）这个更加机构化的回应是 1628 年到 1631 年瘟疫的结果，其基本原理的核心是封闭和建立牢固的卫生警戒线（cordons sanitaires）来将瘟疫和非瘟疫阻隔开来（1997，351）。漏洞和堵漏是我在谈论女性身体时将要回过来谈的问题，而我首先要谈的是医生，他们中的一些人坚持自己的立场，仍留在饱受折磨的城市中，面对黑死病对人造成的毁灭。

并不是所有能逃的人都逃离了充斥着瘟疫的城市。一些修道士留了下来，并试图为垂死者提供安慰，照顾死者。据说，杜德里·沙顿就是这样的一位神父。留下来照顾垂死者的人中也有少数医生。医生拥有与瘟疫相关的各种理论和信念，而通常这些理论都是错误的。在很大程度上，在宇宙论的影响下，黑死病被认为是用来惩罚人类的瘟疫。为了远离黑死病，人们开展了很多活动来辟邪，例如大规模的游行、集体赎罪、朝圣、公众祈祷、教堂鸣钟。[1]当然与此同时还寻找替罪羊，谋杀犹太人、流动群体如吉卜赛人以及（15 世纪到 18 世纪的）女巫，所有这些人被认为是瘟疫发生的罪魁祸首。医生，特别是那些受雇于国家卫生组织的，会证明瘟疫是死亡的原因，并提供关于卫生的建议（Brockless 等，1997，69）。医生因长期行医经验丰富，在国家面临如黑死病、斑疹伤寒、梅毒、肺结核这样的流行疾病时，他们对于国家越来越重要。当然，作为专家，他们能够合法地判定着魔和巫术的真相。

有别于教会法，罗马法律有民法和政治法两个不同的部分。前者被称为法律原则，规定公民之间的经济交易，而后者是罗马公法，“管理国

1　正如劳伦斯·布洛克里斯和科林·琼斯所评论的，赎罪的行为“在1504年的布尔格恩布雷斯……多达每天十四次”，而“1664年土伦的每个家庭成员都被命令每天在前门的外面跪三次，并祈求上帝的宽恕”（1997，68）。瘟疫的病因学直到1894年才被亚历山大·耶尔森发现，黑死病的杆菌以他的名字命名（鼠疫耶尔森菌）（Brockless等，1997，41）。

家与国民之间的政治关系”（Anderson，1979，27）。早在 11 世纪在博洛尼亚重新被发现的罗马法被运用于法国南部，且至少到 16 世纪都很大程度上被国王和法国最高法院采用（Irvin，1992，109—114）。[1] 法国最高法院作为法律的管理者，建立在法国的很多大城市中，从 1307 年的巴黎最高法院开始，随后是 1437 年的图卢兹最高法院（Silverman，2001，40），其后是其他的城市，如第戎、埃克斯或格勒诺布尔等由国王准予的最高法院相继成立。最高法院是常设法院的最高级机构，听审案件与民事和刑事都相关。最高法院可以受理来自城镇的下级法院（镇议会）、司法总管的辖区（修士监察长的法院或者国王的代理人）、司法执行官的法庭（其是法国北部的国王的代理人）（Silverman，2001，xiii）的上诉。在着魔和巫术案例中，虽然天主教修士协助判断关于着魔和巫术的真实性，作为天主教会的代表，他们没有处罚那些装神弄鬼者，或者处死那些被认定有罪的巫术或者妖术者。相反，它是负责惩罚的世俗的政府机构。然而，就认同事件真实性的虔诚的人而言，确实存在着一个期待：世俗的武器应该适当地用来惩罚被告，或者当众鞭打装神弄鬼者，或者在立柱上烧死那些巫女。德国执行检察官多米尼加修道士亨里克斯·印斯提托里斯是《女巫之锤》的合著者，他哀叹法官对困扰这片土地的大量女巫和少量巫师的处罚并不彻底坚决，特别是在宗教和世俗权威之间，着魔和巫术联合行动的案例中。正如在卢丹所见到的那样，世俗和宗教势力相互结合来判定着魔的真实性及杜德里·沙顿作为巫师的罪恶。 102

作为罗马法规范性的一个方面，在案例事实不明的情况下，酷刑是用来确定真相的一种手段。在法国，犯罪事实不清且需要有量刑前的

1　通常情况下，习惯法与罗马法相结合，但问题是习惯法在法国多种多样，法国北部和南部之间表现出明显的差异。12世纪普罗旺斯的习惯法包含了罗马的原理，1130年在罗纳河谷的迪主教教区成立了一所法学院。直到17世纪晚期，国王路易十四的大臣让·巴蒂斯·科尔伯的著作作为皇家法令的法律汇编才生效。然而，皇家法令并没有严重地影响核心的民法或习惯法，尽管后者的范围已经确定（Stein，1999，56，105—106）。

供述，或法院通过已被定罪的人来寻找同谋犯信息时，在前者中，被告被预备性刑讯，在后者中，被告则被先决性刑讯，当然也可能两者都有（Hunt，2004，45；Silverman，2001，42）。然而，到了17世纪的法国，在诉讼中使用酷刑来收集证据这种手段开始受到质疑，即便在卢丹事件时，酷刑也并不是司法系统审讯时的常规手段。西尔弗曼评论说，17世纪见证了酷刑的衰落，她认为是因为关于将疼痛作为获得真相的手段的理解有了转变。不过，要废除作为规范性司法实践的酷刑还需要一百年的时间：1780年废除预备性刑讯，1788年废除先决性刑讯（Silverman，2001，63—64）。

历史学家辩称，酷刑在很大程度上是一种恐吓被告进行有罪招供的手段。这一见解确实有一些道理，预备性刑讯或先决性刑讯的裁定应该有附加的减刑情状，[1]要求先把酷刑刑具展示给被告，然后要求他们认罪和（或）提供可能是共犯的相关信息。显然酷刑并不区分农民、修道士、商人、男性、女性、青年或者贵族之间的社会差异，因为这些群体中的任何一个人都有可能受刑。只有未成年人、病人、疯癫的人、聋人、哑巴、孕妇和最近递送的妇女（直到递送的40天后）免于酷刑（Silverman，2001，43）。不论是执行还是只是展示，酷刑都是司法系统中一个可怕的现实，当然也是许多人试图逃避的现实。

现代早期的法国，尽管女人和男人同样有遭受酷刑的可能，当然也会面对酷刑的展示，但未必承受相同种类的酷刑。西尔弗曼指出，至少有一种清晰的迹象表明，在图卢兹，酷刑本身就是性别/性编码的。在法国，有几种主要的酷刑被用于审讯，即吊刑、普通刑讯、水刑或高帮靴刑或钳刑，都是非常规的刑讯。吊刑平等适用于男性和女性，就是将人

103

1　一个减刑情状包括关于被告量刑的附加书面指示。这通常对被告和公众保密，他们通常会听到判决，但不会听到附加的减刑情状（L.Silverman，2001，13）。西尔弗曼评论说，先决性刑讯经常有附加的减刑情状，而预备性刑讯则很少有。她认为，这可能取决于预备性刑讯证据的性质（L.Silverman，2001，76）。

的手腕反在身后用绳拴住并高高吊起，用滑轮将人拉离地面几英尺，然后突然落下，这样反复做，导致肩膀脱臼，甚至永久性损伤。水刑适用于男人，就是拉伸身体，然后强制将大量的水（三桶）灌入被告的胃中。钳刑（是高帮靴刑的另一个说法——见下文），适用于女人，就是把腿弯曲直到脚后跟碰到大腿，再将腿放进像虎钳一样的器具中，要盖过膝盖和大腿，之后拧紧螺丝钉以挤压被告的腿（Silverman，2001，xv，97—98）。

至少在图卢兹，酷刑的性别 / 性编码意味着将身体理解为性别 / 性的首要因素。男人和女人需要不同形式的酷刑，因此酷刑本身就是性别 / 性编码的。换言之，酷刑被性别 / 性塑形，因此代表着性别 / 性。只是水刑如何代表男性，钳刑如何代表女性还不清楚，但是它的逻辑似乎是倒置的，因为施加于男性身体的压力是在内部，施加于女性身体的压力在外部（另见 Silverman，2001，97—98）。酷刑的应用颠倒了亚里士多德的男外女内的规则，可能暗示着对被告适用的刑罚突破了性别 / 性的界限，即男性过于阴柔，女性过于阳刚。这样，为了处理这样的犯罪，当她的双腿被粉碎时，她的男子气概（外在表征）就得到了中和。另一方面，他跨越了女性气质界线，当水灌入他的内脏时，他的内在就进一步被突破，这使他被标示为女性化的。通过渗透和增强的水分，男性性别 / 性化的酷刑使他更加具有女性气质，因为在亚里士多德人类学的影响下，女性被认为是潮湿和寒冷的。这样，他的酷刑就把他更深地带入这种状态。

然而，当杜德里 · 沙顿受刑时，他已经被判处了普通刑讯和非常规刑讯（为了确定共犯，他被用预备性刑讯逼供）。他经受了高帮靴刑，据西尔弗曼所说这种酷刑在图卢兹多被适用于女性。对于用在杜德里 · 沙顿身上的这种酷刑，尼古拉斯 · 奥宾并没有显得惊讶，反而评论了其严重性。据自称是卢丹着魔事件和杜德里 · 沙顿死刑目击者的奥宾所言，在卢丹，非常规刑讯包括将人的双腿捆扎在木板上，在腿和木板之间嵌入楔形物。被使用的楔形物的数量似乎是依罪行而定，但奥宾告诉读 104

者，杜德里·沙顿被用了比正常的刑讯多两个的楔形物。楔形物随后用铁锤反复击打，直到“腿部的骨头产生裂缝，随后破碎”，在杜德里·沙顿案例中，“当他的腿支离破碎，他们看到骨髓出现时才停止了酷刑，将他拖出去扔在了人行道上”（Aubin，1705，149）。[1]杜德里·沙顿没有供诉任何人的名字。

西尔弗曼指出杜德里·沙顿的酷刑的反常之处，暗示这个案例和另一个女人被实施水刑的案例，可能表明酷刑的性别/性特征也许并不确定（2001，98）。然而，酷刑可能是性别/性化的这一看法似乎并不牵强，虽然性别/性特征如何被理解可能在法国各地并未被标准化。如果身体能说出真相，那么性别/性主体必然可能需要不同的方式来确保这种结果。为什么杜德里·沙顿被施以女性化的酷刑，原因尚不明了，当然除非如皮埃尔·德·兰克[2]评论的那样，二十二年前，“在（女巫）安息日歌颂弥撒的神父，是上帝安放在他手上做祷告的真正的妖女”（2006，475）。妖女是女性形态的恶魔，由于杜德里·沙顿与恶魔的关系，他被女性化后就应当被当作女性来受刑。但这依然只是一个推测。

现代早期法国的性别/性和身体

正如现代早期法国复杂的社会和政治背景一样，性别/性意识形态非常复杂，在农村和城市地区之间、宗教和世俗之间、男性和女性之间都有所不同。然而，尽管有变化，像现在一样，存在着占主导地位的性

---

1 参见阿福瓦·库珀描述的高帮靴刑及其在加拿大蒙特利尔（1734）的玛丽—约瑟夫·安琪莉可身上的应用。安琪莉可是一位生于葡萄牙的被奴役的黑人妇女，被指控犯有纵火罪。安琪莉可否认了她的罪行，但在常规和非常规的刑讯之后认罪了（2006，14—19）。

2 兰克是16和17世纪法国波尔多的地方法官，被亨利四世派去处理拉布尔（法国西南部巴斯克语地区）所谓的巫术瘟疫。在这里，兰克为了巫术问题审判了很多人，其中有八名牧师，他还烧死了大约七十人，其中的三分之一是牧师并在巴黎接受了刑罚。这个数字低于他估计的数字，至少有三分之一的巴斯克人是女巫，并应当受到惩罚。1612年兰克的书《邪恶天使和恶魔的世态冷暖》（Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons）出版了，该书讲述了他在拉布尔的活动。

别 / 性意识形态，它是判定行动、衣着、设想、角色和行为恰当与否的基础。这种性别 / 性意识形态，或规范的性别 / 性关系，一般是通过精英、传教士以及非神职人员进行传播的，这在他们的著作中可见一斑。并非所有人都赞同占主导地位的性别 / 性意识形态，有些人提出质疑（如经期意味着女性比男性更强壮，因为她的身体本身自然地流血），有些人赞同，但发现有必要对其进行细致表达（女性是弱者，但作为弱者她们更适合做神的工作），而其他人则全心全意地接受这种意识形态。不过，在很多情况下，性别 / 性是一个假设的范畴，一个被认为是在自然之中由神创造并通过自然来灌输的范畴。

105

然而，在现代早期的法国，与整个欧洲有关神学、医学和法律的叙述一样，关于鬼神学和着魔的叙述在性别 / 性主导性理解之内得以应用并促成其形成，其中女人被视为在生理上和精神上都比男人更弱，因此更容易受到魔鬼的侵害。这并不意味着男人不会着魔，他们会，例如吉恩—约瑟夫 · 素林神父来到卢丹使珍妮 · 安格斯摆脱她的恶魔。然而，着魔（并因巫术被指控有罪）的人主要是女人，而死于着魔和巫术的那些男人很可能是由于他们的男子气概被怀疑。是什么导致大家普遍认为女人比男人更易受到着魔（和巫术）的影响？

1800 年之前，在西欧社会中，关于性别 / 性化的身体的主导性观念是在亚里士多德理论的影响下形成的，这个理论既来自亚里士多德本人，也来自公元 2 到 3 世纪罗马帝国的医师盖伦。这种性别 / 性和身体理论结束了与中世纪体液理论的关系，体液理论支配着当时所有形式的西欧知识，认为男性是热情干燥的，女性是寒冷潮湿的（Lindemann，1999，8—37）。由于女性寒冷潮湿，她们被认为更易受如黑胆汁不平衡导致的忧郁症等的影响。虽然肯定有些男人，特别是学者和神秘主义者，也受忧郁症折磨，但忧郁症是一个女性的疾病，根据 16 世纪约翰 · 韦耶医生所言，恶魔受黑胆汁吸引，特别是当其过量的时候。韦耶支持这个理论，并在他的书中讲述了玛格丽特着魔的故事。玛格丽特是一位居

住在利文斯第特村的二十岁女人，韦耶将她的着魔归咎于她的青春与性别，以及因长期发热所导致的“大量痛苦的抑郁的体液在体内（已经）腐烂”（Weyer，1991，314）。

性别 / 性意识形态中女性和男性形成的核心，是在生物学的领域被制定的，依据性别符号学，它有两个关键点。第一是对立的理念，因此如果男人是热情干燥的，那么女人就一定是寒冷潮湿的。第二是对立双方被赋予的价值意义，结果是女性被赋予阴性的价值，男性被赋予阳性的价值。此外，在亚里士多德的影响下，女性身体被理解为是男性身体的倒置，因此当男性的生殖器适当地位于身体的外部时，女性的生殖器则不适当地位于身体的内部。作为倒转的男性，女性是可鄙的男性，因此从一开始就是有问题的。她是规范的倒置，和狂欢节与喧闹仪式是规范的倒置几乎一样。虽然这些倒置的仪式活动包含了接受差异或相异性的暗示，但他们的接受只不过是对所谓事物正确秩序的一种姿态。[1] 同样地，女性对于人类标准的相异性是相对于男性而言的。

106

女性是男性的倒置的提法被称为单性或双性别模式，正如托马斯·拉克尔（1992）令人信服的论证，它是现代早期欧洲占主导地位的性别 / 性意识形态。[2] 正如我上文所述，当时女性被认为是身体和心理

1 另请参阅布鲁斯·林肯（1989，142—159）关于倒置的节日和仪式的论述。

2 琳达·罗珀认为，拉克尔在他的文本中提出的性别/性意识形态，主要发现于医学文本中，未必是现代早期的人们所采用的理解他们的身体的方式（Roper，1994，16）。当然，我很赞同在这个时期性别/性的概念化存在很大差异，因为在这个时候适时的概念，诸如自我（个人主义）、身体、灵魂、性别、存在、宇宙、基督教的社会形态和神，正在发生改变并表现出明显的不稳定性。但公平地讲，托马斯·拉克尔在他的书《制造性》中的部分意图是表明性别/性范畴的不稳定性，把它作为史实记录，并证明尤其是医学文本如何记录这种不稳定性和历史转变的。正如他评论说：“因此旧的模式让步给了18世纪后期的激进的二态性新模式，在旧的模式下，沿着终极是男性的轴，男性和女性被按照他们形而上学的完美程度、生命力的热度进行排序。”（1992，6）通过对拉克尔的阅读，我认为他呈现的主要思路是，大量重要的话语有助于现代早期性别/性话语的形成。此外，拉克尔没有孤立地阅读这些医学文本。他辩论说：“社会和政治的变化本身并非是阐释身体的重新解释。新教会宗教的崛起，启蒙运动的政治学理论，18世纪公共空间发展的新方式……单一的或组合的阶级的诞生——这些东西都不会**造就**新的性别化的身体。相反，身体的重构本身就内在于以上每一个发展之中。”（1992，11，着重标记为原文所加）

上的弱者，这被理解为是她潮湿寒冷本性，以及身体上规范化的男性外生殖器倒置的自然结果。但什么是精神上的？第二个关于亚当和夏娃创世故事的神话，完成了对女性弱点的叙述。这个神话被适时解读，其中当夏娃屈从于好奇和天真而跟蛇讲话的一幕，显示了她的弱者本性。为此她被神处以痛苦分娩的惩罚。另一方面，亚当没有跟蛇说话，但尽管如此他没有控制夏娃的行为，允许自己被夏娃引入歧途。他被处罚做体力劳动。讨论女性巫师的重要癖好时，皮埃尔·德·兰克评论说：

> 比起男性，恶魔更易把女性轻浮的思想引向迷信和邪神崇拜，这非常正确。这就是为什么在伟大的《创世记》中可以读到，创世之初，恶魔的教义被传授给夏娃，而不是给亚当。不仅如此，是她而不是他，被化身为蛇的撒旦诱惑……上帝想更大程度地削弱撒旦，他做到了，首先是建立他的统治，给他控制如蛇这样较少尊严的生物和如昆虫这样最柔弱的生物的权力，之后给予他对野兽而不是对人类的控制权，之后是对女人的控制权，再是对那些如野兽一样生活的男人的控制权，而不是给他对像人类一样生活的其他人的控制权。（de Lancre，2006，82）

进而言之，“问题”女性及其怀疑和好奇的天性之外，还有女性身体的可渗透性或多孔性。这反映在现代早期欧洲对沐浴的态度上，被理解为使身体从生理上和精神上更易受到疾病的入侵。在中世纪时期，浴室已经很普遍，但在宗教、道德、医学的共同影响下，浴室被认为会促进放纵的行为，更重要的是，沐浴被认为是打开了身体的毛孔，使个体更易受到侵害。劳伦斯·布洛克里斯和科林·琼斯评论说： 107

> 医学论证也支持这种评论：毛孔的开放造成流行病、瘟疫尤其是梅毒的侵入……身体容量和界限更重要的意义出现了，特别在从

> 文艺复兴时期起关于礼仪的书籍中，虽然这些并没有过度地显示出关于洗浴身体的焦虑。（1997，49）

萨拉·马修斯—格里科进一步评论说：

> 沐浴渐渐地成为一种医学行为，而不是一种娱乐或卫生行为，与之相伴的是，使用拔火罐抽出有害的体液，以及与之相关的一系列不可避免的预防措施。身体被认为在潮湿的时候是“开放”且易受攻击的，在干燥的时候是“封闭”且受保护的。（1993，49）

女性身体天生的多孔性对于女孩和妇女易于着魔的逻辑极为重要。并非出于自愿，女性血液从她的阴道渗漏，乳汁从乳房渗出。这种渗漏在基本层面上意味着她是多孔和开放的：基本原因是她无法控制它。她与生俱来的潮湿寒冷，具开放性且无法控制，因而女性身体易受到恶魔入侵。韦耶在其第四本书的第十五章中评论说，一些医生认为恶魔可能通过毛孔进入身体，他拉伸了毛孔以致身体中无处安放的奇怪物体能够插入其中，如刀子、稻草、钉子、石头、头发、刺、鱼骨等。韦耶反对这个想法，坚持认为那是一个错觉，因为神从一开始就使毛孔严密地收缩，允许通过的只有“最稀薄的液体，例如汗水和水蒸气，而没有其他更粘稠和坚实的物质”（1991，319）。

伴随着女性对忧郁症和轻信的敏感倾向，同样地与之相连的是女性身体的多孔性——可渗透的边界——也是子宫的问题，女性屈从于此，特别是女孩和妇女，如未曾生育的修女。谈及后者，韦耶认为，所谓着魔的情况可能是自然因素的结果，如少女体内子宫的上升导致窒息，

或黑胆汁过量引起忧郁症。[1]虽然他继承自希波克拉底和盖伦的诊断肯定存在问题，然而很明显的是，就像大多数遍及欧洲的医生一样，他关于女性及男性的生理学观点很大程度上受到古希腊生理学和医学的影响。在希波克拉底、亚里士多德和盖伦的影响下，其看法是女性特别容易受到过量黑胆汁导致的忧郁症和焦躁不安的子宫的双重攻击。在《论妖术》一书中，韦耶叙述了他尊重的医生安东尼·本尼维尼（1443—1502）的故事，安东尼面临着可能是着魔的案例： 108

> 当疼痛从她腹部下方出现的时候，一个16岁的女人的手变得扭曲了。她突然尖声喊叫，整个腹部立即膨胀得很大，让人会以为她已经有了八个月的身孕。当她发不出声音时，她将在卧室用力地到处撞击，有时她脚上的鞋子撞上了她的脖子，又回到她脚上，再向前落下，再跳回来。她一直反复这样做，直到她渐渐地苏醒，意识恢复到一定程度。当被问及她做了什么，她完全不知道她的行为。寻找疾病的原因，我们认为疾病起源于窒息或窒息的子宫，以及受到邪恶的蒸气上升反复击打的心脏和大脑。但当我们的药物治疗没有取得任何进展的时候，她变得更加激烈：眼神狂暴，目不转睛，突然呕吐，吐出的东西有很长的弯曲的钉子和铜针，与蜡和头发缠绕在一起，最后是她早餐的一块，这块太大以至于没有人能够吞下喉咙。由于她经常在我眼前重复这个动作，我认为她被一种恶魔的力量控制了，这个恶魔在完成这些行动的时候，旁观者并不能察觉。因此她被转交给了教会的“医师”，并且在更清楚的标志和证据之下，她确认了事实的真相。我们听到了她的预言，还看到了她做的

1 正如玛丽·林德曼所说：“［忧郁］的术语与黑胆汁有关；忧郁症患者被认为由于那种体液的过量而患病……关于忧郁的最著名的论著，是罗伯特·伯顿所著的出版于1621年的《忧郁的解剖》，展示在第四版的扉页上的是很多痛苦的面孔：‘嫉妒’，‘独居者’，‘情人’，‘臆想’，‘迷信’和‘疯子’。”（1999，32）她进一步评论说虽然关于女性及忧郁和（或）疯狂的记录是不完整的，但从已有的资料看，女性似乎占忧郁患者的大多数（1999，33—35）。

事，这些事情使人震惊于所有疾病的力量，这力量甚至超过了人类的能力。[1]（1991，297）

以上描述的这个年轻女人和她的着魔非常有趣，因为它是对现代早期着魔现象或症状学的一个相当典型的叙述，包括对一百多年后卢丹着魔的修女的叙述。这段文章也印证了以上讨论的关于女性身体的两种观点，女性身体的多孔性代表缺乏身体的边界（外部对象位于身体内部，是我稍后再回过来谈的现象）和焦躁不安的子宫。

如果标准的女性身体被理解为是柔软和多孔的，那么标准的男性身体则被理解为是坚硬和不能穿透的。这种对立机制可能暗示男性身体不能被迷住，但肯定并非如此。一些男性确实受制于恶魔的控制，然而，这些着魔的男性可能更多是男孩、男性青年[2]、男性农民以及如吉恩—约瑟夫·素林神父[3]这样的天主教教会的牧师。虽然真正的男性身体被理解为是密封的、干燥而温热，而真正的女性身体是多孔的、寒冷而潮湿，但也经常有例外：有些男人并不具有十足的男性气质和男人性，女人也如此。因此，并不是所有的女人都被恶魔迷住或参与巫术，尽管她们被认为是女性，所以也不是所有的男人都不受恶魔攻击的影响，有一些男人也在巫术案件中集中出现并受到审判。这些屈服于恶魔的男人，或者

1 韦耶继续解释，这个年轻的女人，或任何着魔的人，不可能从胃中吐出这样的物体，因为如此大和（或）尖锐的物体无法通过食道。因此，他认为，就像他在书中写到的一样，是恶魔偷偷地在着魔人的口中藏起了这些物体，来欺骗旁观者的眼睛（1991，297）。

2 据P.G.马克思韦尔—斯图尔特所说，有一种以贞洁的年轻男孩和男青年作为媒介的神奇传统。这个群体中的成员被认为有能力仅仅通过看她们的眼睛就能识别女巫（2003，99）。

3 素林是一位耶稣会牧师，被派去协助修女的驱魔。他在1634年12月杜德里·沙顿被执行死刑后抵达卢丹。素林已经倾向于神秘事物，并同情那些“弱者”性别。由于痴迷并可能着魔于使珍妮·安格斯痛苦的恶魔，他于1636年10月从驱魔行动中退出。1637年，在驱除了珍妮·安格斯最后的恶魔之后，素林回到位于波尔多的耶稣会医院。在安格斯长达六个月的法国旅行，最终于1638年到达最后一站圣弗朗索瓦·德·萨勒之墓时，他在恶魔的请求下和她见了面。1644年，仍然生病的素林由于患忧郁症被拘禁在收容所中，遭受又一个长达十五年的“疯狂”之苦（Goldsmith，2001，49，43；Certeau，1996，201，212；1992，223）。

是通过着魔或巫术，或者是太年轻以至于他们身体的边界还没有完全封闭，或是太穷、缺乏社会地位、做体力劳动使他们蒙上污名而被与女子气联系在一起，或者是太过忧郁而危险地倾向于女性气质，因为体液过于丰富会被理解为女性的一种疾病。

十足的男子气概是在女性气质与男性气质、女性与男性之间界限分明的看法上建构起来的。可怕的女性气质传染并威胁着男子气，特别是在征服和殖民于16世纪开始之后。正如米歇尔·德·塞托在他的著作《历史书写》（1988）中证明的那样，存在一种对所谓土著的担心，其倒置和畸形代表着对那些从世界的“边缘”旅行并归乡的人的威胁。与那些“他者”有联系尤其是两性关系的男人会有污染化的危险。在遥远的西部和东部世界发现的“他者”，却在欧洲被标为中心，在旅行见闻录中作为坚定不移地植根于自然而不是文化的东西表现出来，他们被恶魔诱惑，就像女性/女性气质那样，标志着“他者”和“我们”之间的界限。[1]塞托评论说：“旅行文学真正制造的是**像身体的快感一样**原始的东西。”（1988，226，着重标记为原文所加）。塞托详细地考察了让·德勒瑞的旅行见闻录，让·德勒瑞是16世纪的加尔文教徒，他去了巴西海岸，沿海岸旅行，记录了他在那里找到的为这个年轻人的世界观提供模板的二元对立模式。塞托在德勒瑞的旅行见闻录基础上提炼出了二元对立模式（表4.1），它对思考被认为具有潜在风险的欧洲男性气质这一问题很有用（1988，228）。

1 皮埃尔·德·兰克评论说：“这使我相信，经过奉献和良好的教导，很多虔诚的宗教教徒追赶从印度、日本和其他地方来的恶魔和魔鬼天使，他们中大量的人在基督教界得到了释放。我还发现，这些人与这个地域［即拉布尔，见第118页的注释2］相处很好，他们已把它当作自己最重要的归宿。”（2006，59）

表 4.1 西欧的二元对立

原始	vs.	文明
裸露	vs.	服饰
(节日的)装饰	vs.	服饰(时髦)
爱好、休闲、节日	vs.	工作(职业)
统一、亲近	vs.	分裂、距离
快乐	vs.	伦理
[女性—女性气质]	vs.	[男性—男性气质]

我要谈到而塞托没有谈到(用方括号标记)的二元对立,是女性—女性气质/男性—男性气质。这个二元对立显然适合这个系列,因为它巩固了现代早期西欧的许多思想并证明是非常有用的,以把那些国家及其土著居民当作"他者"来利用和粗暴对待。然而,将他者女性化这一问题意味着被标记为"他者"的男人也被女性化了,我认为这是需要描述十足的男性气质(当然还有十足的女性气质)的焦虑的基础。米切尔·格林伯格(2002)在解读莫里哀的《吝啬鬼》(又名《悭吝人》,1668)和《无病呻吟》(1673)时认为,这两部戏剧诙谐地削弱了代表理想人类的"家长"理想的有效性。格林伯格认为,莫里哀的方法是,表现无论怎么努力,家长最终还是受身体——他自己的身体的支配。因此,从格林伯格开始,人们会认为正是肛门标志着对男性身体的入侵可能,并使之失去控制。肛门的孔口削弱了控制的观念,因为显而易见,人们必须强化身体的控制来调节排便,在一定的条件下,如疾病、恐惧、兴奋和死亡,这种控制会失效。肛门及其导致失控和渗透的脆弱性使男性危险地接近女性气质。这种传染的恐惧很可能是为什么必须控制女性—女性气质的一个原因,因为控制"她"最终就控制了自我,这个自我是从男性角度来看的。

110

仪式、女性身体与着魔

身体对着魔的概念极为重要，这有许多的原因，有些更为明显。在大多数基督教信仰和实践系统中，运用于二元关系中的正面和负面超自然力量都能够在人类的领域中行动。这个领域被视为是物质的，物质性的中心就是被呈现的人类。被呈现的人类或多或少都是善与恶斗争的所在。在《女巫之锤》中，我们读到：

111

> 因此，我们可以说，在女巫的坚持下，恶魔会伤害并控制人类。以同样的五种方式，他们自己也能这么做而不通过女巫，因为当上帝受到更大的冒犯时，通过女巫体现的粗暴对抗人类的更大的力量就被赋予了恶魔……这就是上帝允许人们着魔的原因……一个人被控制有时是因为他自己的美德，或因为他人微不足道的罪行，或因为他自己的可赦之罪，或因为其他人的严重的罪行，或因为他自己的重大罪行。（Institoris 与 Sprenger，2006b，296—297）

神和恶魔被认为是在人类领域相互纠结的，尽管显然魔鬼了解他的主人，因而参加了这场游戏来检验女人和男人之心。这不正是约伯神话中的情形？该神话常常被列为讨论痴迷和着魔的圣经参考书。但更重要的是，否认恶魔没有神的允许而行动，这是异端的说法。神和恶魔并不为争夺人类领域的控制权而争斗，毋宁说恶魔是为了神的最终荣誉而被允许去控制个人。

灵魂没有被认为是着魔的场所，虽然灵魂被理解为位于身体之中。恶魔占据了身体[1]，而且确实明显地选择了身体的某些部位，如腿、手臂、腹部等等（恶魔总是在男性气质中被提及，虽然人们相信他也可以采用

---

1 印斯提托里斯和斯普伦格评论说："……恶魔不可能居住在灵魂里，因为上帝独自在脑中滑行……"（2006，296）

如女妖这样的女性形式)。珍妮·安格斯被七个恶魔所迷,当希侬教会的教士皮埃尔·巴雷安排她对神口头忏悔时,在她着魔的最初几天,她只能"没有约束地"控制她的灵魂和心,而不是她的身体。奥宾评论说:"但当他叫她说的时候,她说了身体,但很抵触,似乎并不服从,只是被强迫的。好像她想说,恶魔控制着她的身体而不是她的灵魂。"(1705,29)米歇尔·德·塞托评论说,她的身体就像"恶魔的地图集",利维坦(《圣经》中的海怪)住在"她前额的中央",艾萨卡隆(堕天使)嵌在"右侧最后一根肋骨的下方",巴拉姆(堕天使)"卡在她右侧第二根肋骨中",贝黑摩斯(堕天使)"住在她的腹中",同时另外两个恶魔,阿曼和阿斯摩太,没有被给予明确的身体位置(Certeau,1996,90—91)。在现代早期,身体一般被理解为是分散的单个部分,这些单个部分在一定程度上被理解为自己的整体(Vickers,1997)。这样,身体的概念就转化为着魔的知识,因而认为医生在诊断和治疗着魔的人以及识别女巫时常常发挥核心112 作用就并不奇怪了。

之所以说身体对着魔而言极为重要,因为它是舞台,身体的内部和外部都是着魔戏剧演出的地方。最易受到恶魔侵入影响的一类身体是女性身体,因为它"被认为"是寒冷和潮湿的,且易受到引起忧郁症的黑胆汁的影响,而黑胆汁是韦耶认为魔鬼极其喜欢的一种物质(Weyer,1991,315)。女性身体也被认为是多孔的,因此成问题的是它为潜在的控制人的恶魔开放着,而女性的天性被轻信和好奇所左右,与前者结合就使女性更易着魔。不过,着魔—驱魔仪式是怎样的呢?

正如身体有具体性,着魔被认为是受到具体对象的唆使,以让恶魔接近可能的受害者。例如,在韦莱特与世隔绝的修女着魔事件中,她们宣称她们最初被恶魔缠住[1],是在大斋节一个"可怜的老妇人"向她们借

---

1 在这类叙述中,被恶魔缠住是着魔的开始,包括颤抖、失眠和幻觉。此时,恶魔"困扰"他的受害者,但是还没有控制他或她。

了三磅盐之后，“在复活节以差不多两倍的量”偿还给她们之时。[1] 据韦耶所述的故事，此后，“宿舍发现了小白球，就像包裹着糖的种子，但尝起来味道是咸的……”（Weyer，1991，304）卢丹修女着魔事件还包括据说是代表恶魔的物体。出现了两个幽灵，他们已故的教徒和一个只看到背面的男人，这个男人随后被认出是沙顿神父。在这两个证据之间的 1632 年 9 月 23 日，一个小黑球据说滚过餐厅的地板。另一个幽灵出现了，这次还有一本书，然后出现一个幽灵的黑色球体将玛尔特修女抛在地板上，将珍妮·安格斯推在一把椅子上（Certeau，1996，15—16）。10 月 1 日，珍妮·安格斯“斜倚在烛光下，七八个姐妹围绕着她并试图帮助她，因为她正受到攻击，虽然什么都看不见，但感觉有一只手接近她的手，在手中留下了山楂树的三个刺……”（Certeau，1996，16）在驱魔人的指导下，安格斯将这些都烧毁了，因为这些被认为是恶魔外现（痴迷）的象征。[2]

痴迷之后就是着魔，一旦古怪的物体，如钉子、头发、布料、石头和其他材料等被从身体中排出，这就被理解为恶魔已经从身体外部移到了内部。[3] 卢丹的修女们，如同当时其他着魔情况一样，吐出了古怪的物体：珍妮·安格斯首先吐出了一个“大约手指长度”的羽茎，随后是一枚丝绸的纽扣（Aubin，1705，106—107）。虽然三根山楂刺和随后的玫瑰（也被烧毁）被理解为是代表沙顿神父与恶魔所作契约的一个标志，但它们也是言说恶魔存在的符号—象征。在着魔以及巫术审判案例中，通过解读而使证据具有具体的物质形态：因为着魔的（及随后可能的巫术指控）

113

1　这似乎表明，修女向着魔敞开了她们自己，如修女宣称的，通过和老妇人的利益交易，她们认为她是一个女巫。这个不幸的女人被刑讯逼供，最后去世了。然而，她始终没有承认自己是一个女巫（Weyer，1991，305）。

2　马丁·德尔里奥谈到这样的符号，认为虽然恶魔不需要这样的符号来伤害人，但他们做标记来表明恶魔和渎职的存在（2000，248—253）。

3　参见韦耶（1991，286—290，295—296），他认为，从身体里排出的物体是关于恶魔的一个错觉，而印斯提托里斯和斯普伦格（2006b，70—71）认为，恶魔确实将这些物体放置在身体之中，以作为契约的记号。

物体诸如钉子、石头、头发、盐、线状物等等在屋内，床下以及在门槛下面（或上面）找到，这被理解为是允许恶魔进入被害人住所最初的方式，然而相似的物体从体内排出，通常是通过嘴巴，被理解为标志着恶魔获得进入身体的通道。当检察官在女巫或巫师身体上寻找恶魔的标记时，必须找到恶魔的体征和他的属下，这也是重要的巫术印迹。当时的作家印斯提托里斯和斯普伦格、博丹、德尔里奥、兰克和其他鬼神学家及进行政治迫害的人都认为魔鬼在身体上做了明显的标记，虽然找到标记可能会很困难。

魔鬼的标志是在宣誓效忠的仪式中被魔鬼在身体上刻一些东西。这样的仪式普遍被理解为是在安息日举行。着魔也是仪式化事件，通常表现为公开表演形式，就像在卢丹一样。着魔开始于一个具体的符号，但很快就变成了一次表演，主要由着魔的人和驱魔人来表演，虽然那些参与者，政府官员和代表，如国王的顾问和医师让・马丁・劳巴特蒙，也扮演了一定的角色。没有参与的观众，公共仪式就是无效的，在卢丹观看者形形色色，包括当地的和外地的农民、商人、贵族，甚至远从苏格兰而来的“外国人”。

为了找到恶魔的痕迹，着魔妇女身体的每一个部分都被详细地检查，而每一个声音、痛苦的表情、手势和扭曲都被仔细观察以便辨认出恶魔。奥宾稍后逃离卢丹和法国，重申不能容忍那些“改革过的宗教”。他在书中描述着魔事件，认为它们是伪造的，是杜德里・沙顿神父的敌人精心策划的诡计。他注意到修女们的身体、姿势和痛苦的表情并非着魔的证据，而是欺骗行为。胡格诺派教徒精于着魔政治以及如何让恶魔频繁地告诫那些参与驱魔的人们关于天主教的真相和改革宗教的恶行。被称为拉翁奇迹的尼科尔・奥布里着魔事件（1566）就是极好的例子。114 这个着魔—驱魔仪式是一个彻头彻尾的公共事件，在拉翁的大教堂上演的部分中，恶魔声称胡格诺派是他自己的（Walker，1981，23）。有人认为，虽然恶魔是一个骗子，但被主权在握的牧师强迫时，他无法说谎。奥

宾写卢丹事件时告诉读者：

> 修道院院长（安格斯）立即发现了两个地方法官［新教徒］，但她处在剧烈的混乱之中，行动怪异；她发出像猪的噪音，跌落在床上，蜷缩自己使身体扭曲，做出吓得六神无主的痛苦表情；一个加尔默罗修会修道士在她的右边，米扬[1]在她的左边，后者把他的两根手指放进她的嘴巴，预料她着魔了，使用了很多咒语，和魔鬼对话，在他们以这种方式进行第一次对话之后，魔鬼回答了他。（1705，23）

1632年10月18日，两位卢丹的医生，一位主外科医生和一名医学博士，在检查了安格斯和克莱尔修女之后，证明她们"身体上遭到强迫"，"全身器官无意识运动"，"脸色蜡黄，眼睛上翻"，"在寒颤中脉搏停止"，即便在剧烈抽搐时也没有明显脉动，这都是表明着魔真实可信的有力标志（Certeau，1996，49）。

男性恶魔侵入着魔女性的身体，使修女们着迷，并让她们以极为震撼和荒唐的方式翻滚、扭曲和蠕动。这一切被男性驱魔师、牧师、公务员、当地市民、天主教徒和新教徒们入迷地观看着。当然也有一些女性在观看，但主要是男性，观看男性恶魔和男性驱魔师拷打着魔的女性身体。像一些色情的虐恋电影，所有人都被肉体的折磨所迷住：头发和肉体的撕裂，破碎的牙齿，恶心和呕吐，窒息，拍击，爬行，乞讨，扭曲和鞭打身体，而羞辱女性肉体最重要的是使之屈服：最初是由男性恶魔施行，然后由男性驱魔师和牧师施行。那个时代的厌女症以着魔形式上演。正是通过女性肉体和女性之口，恶魔得以言说。他利用她们长长的

1　让·米扬是女修道院的新牧师以及修女们的倾诉对象。他是第一批修女的驱魔人之一，同时，奥宾认为他是"密谋者、心怀恶意且野心勃勃"。奥宾表示，米扬知道异常是较年轻的修女们制造的骗局，她们试图吓唬年长的修女以及女修道院的学生。据奥宾所言，米扬允许这种异常继续，甚至助其更长久，以便提升他自己的地位。（1705，5）

熏黑的舌头(阳物崇拜的人可能会说这是着魔的典型标志)口出恶言。[1] 恶魔没有肉质的身体,因此没有自己的嘴巴或舌头,因为它只是一个幽灵(Institoris 与 Sprenger,2006b,73—85)。恶魔偷了(控制了)珍妮·安格斯的身体,连同她的九个乌尔苏拉会的修女和七个非宗教人士(其中的八个修女和三个非宗教人士也着魔了)一起,以模式化和程序化的方式驱动着魔—驱魔的仪式再次上演(Certeau,1996,91—93)。正如塞托评论说:“但从一开始恶魔以另一种语言——身体语言表达自己的意见,在卢丹,这变得更加必要。痛苦的表情、扭曲、翻滚的眼睛等等,逐渐地组成了恶魔的辞典。”(Certeau,1996,44)

115

着魔—驱魔仪式是标志着魔的仪式,将其与精神忧郁症和疯癫行为区分开来,包括反常的运动、身体麻木、抽搐、身体扭曲,如脚踝弯曲到头的后部。身体肿胀膨出,眼睛往往回缩进头部。面部扭曲成凶猛可怕的表情,舌头常常无力地伸长——“异常巨大,并长长地悬挂着”(Aubin,1705,203)。皮肤上乱七八糟画着伤痕和笔迹等奇怪且令人费解的标记。令人难受的气味和粗鲁的非人类的声音从着魔者口中散发出来。着魔者气力非凡,对宗教充满了病态性恐惧,无论是祷告还是如十字架、圣体和圣水等物品。着魔者通常表现出性方面的不适当行为,并对社会最高层表现出蔑视和傲慢。她们用陌生的语言说话,通常是拉丁语、希腊语或希伯来语,所说的事情和秘密常常超越了着魔者的视野。最后还会讲大道理,谈及其所认为的精神真相:恶魔用安格斯的声音大声呼喊“那里有胡格诺派教徒……”(Aubin,1705,54)随着时间的推移,这些着魔符号被编目分类,而着魔可以按这些符号的方式进行仪式表演,但同样地,医生和神学者们也把这些符号用来判断一个着魔案例是否是“真的”。换句话说,是“真的”着魔案例而不是预谋的、政

---

1 据卡拉·马兹沃所说,在16和17世纪,舌头和阴茎之间的明确联系有了进一步发展。她评论说:“在16和17世纪,随着舌头和阴茎之间的联系变得更加明确,因此修辞和性的表演之间的关联也更加明显。”(1997, 59)

治的或者经济的欺诈行为。

被驱魔的牧师和许多好奇的旁观者围绕着，女性肉体得以言说存在的危险。1628 年至 1631 年的黑死病污染并占领了卢丹，在法国夺取了估计有 75 万到 115 万人的生命（Brockless 等，1997，39）。卢丹最后的瘟疫受害者死于仪式戏剧第一幕上演的几天前。这场瘟疫的身体符号反映了着魔的身体符号。以下是雅克·罗兰写于 1631 年瘟疫结束时的文字，描述了黑死病瘟疫的症状：

> ……他经历了持续不断的呕吐和干呕，奇怪的食欲不振，极端发热；内脏，甚至是头部，好像都为疼痛所煎熬；而外部器官全都在打寒颤，下腹肿胀，胃紧绷着。他被焦虑影响，无休止地昏昏欲睡，但却无法真正睡着。他的脸完全变了，眼睛通红而狂暴，太阳穴拉伸着，鼻孔扩大，鼻子的尾部变得突出，嘴巴张开着，渗出死尸般的气味，他的舌头干燥发黑，嘴唇变成了铅灰色。他被极度口渴折磨，呼吸困难，他的皮肤布满红色、紫色和黑色脓疱，他被遍布全身的脓肿、横痃、疼痛的肿瘤和其他可怕的病症折磨着。（Brockless 等，1997，37）

116

同样，在展示恶魔的着魔标志时，着魔者遭受了身体僵硬和肿胀的痛苦，嘴里散发出污秽难闻的气味。眼睛肿胀凸出，皮肤要么青灰色，要么蜡黄，身体上出现极大的肿瘤，正如当恶魔阿斯塔罗特出现时，珍妮·安格斯的腋下出现的肿瘤（Aubin，1705，206）。

在黑死病和恶魔的着魔之间存在着理念上的联系，如韦耶评论（德国）科隆的拿撒勒女修道院修女的着魔是一场如传染病一样蔓延的“瘟疫”（1991，311）。并不奇怪人们相信黑死病是神对人的罪行的惩罚（见上文），就像恶魔的着魔被用来惩罚个人或接近她（或他）的人。瘟疫渗透到社会机体中，将隐伏其中的疾病带到表层。要对抗它需要几个策

略：对由各种城镇所代表的多样社会团体，必须加以约束、控制，通过精制的圈子如警戒线将其围起来，这使得零散的社会机体被密封起来；其次，必须与疾病作战，熏烟净化，清洗街道，埋葬及消毒服务，如敲响教堂的钟声[1]、祈祷、游行和朝圣等仪式活动被用来正面对抗疾病，以便清除它，从而净化社会机体。

卢丹着魔事件与整个现代早期的着魔事件都是如此。着魔以其清晰的分界符号提供了允许驱魔实施的可见的线索。正如阿诺德·范·吉内普（1960）多年前指出的，一个仪式由分离、过渡（阈限）和合并三个阶段组成。分离标志着仪式的第一阶段，其中那些（被恶魔缠住的和可能着魔的）将要参与其中的被分离开来。其次，完全着魔的参与者进入过渡期或阈限的阶段，在那里他们是模棱两可的，或者说是处于临界阶段，既不是彻底的人类也不是彻底的恶魔，但两者兼而有之。在阈限阶段，仪式的参与者通过可见的着魔符号来实现他们的隔离，他们必须欣然接受仪式的第二部分，以达到第三阶段——合并阶段，或通过驱除恶魔，恢复人性。

117

着魔—驱魔仪式从个体被分离开始，在这种情况下，修女们被确定已经着魔。这种分离在那些被污染的人和没有被污染的人之间形成了分界线，就像包围隔离城镇来努力控制黑死病一样。随后，修女们进入阈限状态，在此阶段，驱魔仪式被建立起来以确保不纯洁者和纯洁者之间的界线，但更重要的是净化被男性恶魔占据的女性肉体。通过熏蒸、祈祷、惩罚、宗教歌曲、朝圣、寻求神的宽恕及保护，修女们的女性身体清除了瘟疫恶魔。被清洗过后，着魔者以一种新的社会地位被重新结合进社会机体之中，如珍妮·安格斯后来成为一个有影响力的神秘主义者，在恶魔离开后，她在左手刻上了耶稣、玛利亚（玛丽）、约瑟夫和F. D. 萨勒[2]的名字。

---

1 尼古拉斯·雷米（1530—1612）评论说，教堂钟声的响起“对恶魔而言是可憎和有害的”（1970, 76）。

2 F. D. 萨勒指的是弗朗索瓦·德·萨勒，他是法国的圣人，也是女性精神的支持者。

在政治身体和女性身体之间存在理念上的联系。女性身体作为社会机体的转喻，是国家和教会都渴望控制的东西。在现代早期的法国，女性身体的规范、净化和封闭以及女性身体仪式—象征的建立反映了对多种多样的社会机体的充分包容和封闭。

仪式、男性身体与驱魔

然而，由于本章论及的是性别/性，那么，男性身体和着魔是什么？男人，尤其是青年、农民和牧师也可能成为着魔者，尽管他们的人数肯定明显低于女性。正如我已经指出的，现代早期的文化顺理成章的理解认为，女性由于身体潮湿可塑而多孔，心理和精神脆弱而易于着魔。驱魔行动一次又一次地与性别/性化的代名词联系在一起，正如卡西奥拉的评论所说，

> 因为我知道除了驱魔手册，没有一个来源于中世纪的团体常常使用包含性别的代名词……［而且］更引人注目的是，随着驱魔行动的开展，很多文本开始时曾包含男性代词，之后却转变成**专有的**女性的用法。（2003，251，着重标记为原文所加）

然而，由于男性身体干燥、坚定和密封，心理和精神规范而强健，他们不易受到影响。但这并不意味着男人不可能着魔，因为男人像女人 118 一样，并不总是呈现出理想中的性别/性特质。事实上，一些男人，如吉恩—约瑟夫·素林，也会着迷且有着魔的危险，这证明了女性—女性气质敏感性的规律。如当时许多人解读《创世记》的那样，第一位男性亚当是由神从尘土中创造的，神往他的鼻孔中注入了“生命的气息”（《创世记》2:7），虽然亚当被夏娃诱惑了，但没有被蛇诱惑（《创世记》3:2—7）。然而夏娃是用亚当的一部分创造的，很像在亚当之前创造的动物，

神没有给她注入“生命的气息”（《创世记》2:22）。

在包括天主教和新教的基督教范式中，亚当是理想的男性人类，而夏娃是这个理想的一个女性副本。但是并不是所有的男人都符合这个理想，因为恶习和罪恶让他们偏离理想的人类，使他们对恶魔及其奴仆的诡计毫无防备。例如，当男人迷恋肉体的事物或渴望权力和财富时，当男人太过好奇去探索秘密和深奥的知识时，或当男人过于同情女性时，他们就易受到恶魔的影响，因为他们在一定程度上变得女性化了。珍妮·安格斯的最后一个驱魔人吉恩—约瑟夫·素林就属于这后一种群体，他们对神秘事物和女性困境表示同情。[1]

然而，尽管有些男人可能易受影响，十足的男性却不会。相反，男人在驱魔人、检察官、律师、法官和刽子手（所有仪式的专家）之列，他们为了保护女性而挑战恶魔，这通常被认为是男人的责任。卡西奥拉认为，驱魔仪式在15世纪中期显著转变为系统化和文本化的。她评论说：

> 事实上，正是15世纪的这一时期被确定为驱魔活动的最低点，在欧洲其他档案文件中可以意外见到令人震惊的驱魔资料。在15世纪，驱魔手册作为便携式的口袋书首次大量被制作，证明驱魔还没有完全“失败”。它只是发生了突变，不再是一个在圣墓临时上演的公共奇观，而成为了一个礼拜仪式表演……这些新的驱魔被描述为礼拜仪式，而不是自发的治疗：僧侣的语气、重复的形式以及末世论教义。（2003，236）

驱魔仪式在15世纪具有新的重要性，因为各种各样基督教的男人[2]

1　素林向女性布道的方式在1639年被正式定罪，但这并没有阻止他继续发展凌驾于教义的信仰之上的个人经验主义信仰（Goldsmith，2001，60，61n 18）。

2　在整个欧洲，着魔—驱魔仪式中占主导地位的是天主教基督教。新教的团体没有如主、圣水、十字架或圣物这些用于驱魔的武器，这些团体通常只是为着魔的身体祈祷，以达到驱魔的目的。

投入到对恶魔的战斗中，拿起武器与恶魔作战（当然战斗是相互的）。男性恶魔（通常在驱魔手稿和着魔故事中被称为“他”）[1] 已经开始寄宿在女性（或女性化的）身体中，并必须由男性驱魔人迫使其离开。受过 119 教育的正式的驱魔人（通常是一个牧师）在法国属于社会精英阶层。他的恶魔学知识（参见印斯提托里斯和斯普伦格、博丹、兰克和德尔里奥）以及阅读和正确地讲解驱魔人文本的能力标志着他的精英地位。他的仪式效力使他能够迫使恶魔（们）来命名他自己（他们自己），一旦命了名，驱魔人就能借助他仪式的男子气概，利用神的力量来控制恶魔（们）。同样地，驱魔人无情和残忍地强迫着魔者服从，并且通过（通常是）她，强迫恶魔服从，不管驱魔有多么痛苦。在塞托的文本中，我们读到关于清除、出血和用硫磺[2] 和有毒物质熏蒸着魔的修女的叙述。特别是如果有重要人物出席，驱魔人希望恶魔出现时，就会使用熏蒸：

> 因为愤怒，他厌烦了着魔女人的顺从，就会用燃烧的沥青树脂、矮接骨木硫之类做的蜡烛制造出烟雾，把着魔女性的脸放在烟雾上，直到她无法再承受，被过度的疼痛折磨得失去耐心，撒旦就在她体内出现。（1996，128）

如果恶魔没有杀了她们，那么必定是驱魔人的行为杀了她们。

驱除恶魔的能力标志着驱魔人十足的男性气质，表明他的仪式是有效的。素林花了两年多的时间试图给珍妮·安格斯驱邪，但他并没有使用上述方法。相反，他试图让安格斯变得虔诚，避免控制她，避免在公众场合进行驱魔，通过歌曲和祈祷为她驱邪。1637 年，安格斯参加了公众

1　当然也有少数的女恶魔，或男女恶魔，而且女妖一定是在性别上诱惑男性的。在后者中，假设恶魔化身为女人，而在前者中，像这样的女性恶魔被认为是少数的。例如在慕尼黑的死灵手册中，列出了十一个恶魔，只有一个明显是女性，虽然有一个男性恶魔据说拥有女性的面容（Kieckhefer, 1998, 165—167）。

2　吸入大量的二氧化硫可以导致肺部肿胀和呼吸困难，此外喉咙非常痛，眼睛受刺激。吸入松焦油沥青会引起头晕和恶心。因此毫不奇怪，在驱魔的那几年中，素林到来之前，安格斯患了许多呼吸道疾病。

朝圣之旅，横穿法国到达圣弗朗索瓦·德·萨勒之墓，七年之后，她写下了自传，其中写道：

> 圣父，不仅在开始时，而且从头至尾贯穿他的所有行为，他都坚持不命令她做任何事；虽然她很顺从，尽管他知道她所需要的，他从来不会直接对她说：这样做；并且他从不告诉她他想要从她那得到的东西。（Goldsmith，2001，51）

最后，男子气概成问题的素林自己被恶魔缠住，在三个星期内都在与它和自己搏斗，有时无法讲话。后来在1644年，他进了一所专门接收忧郁症患者的收容所。与安格斯一样，他也是可疑的：他是因为其女性气质倾向，她则是有关其着魔的合法性，这一着魔也招致了对修道士杜德里·沙顿的巫术指控。 120

女巫和巫师

如前所述，在整个欧洲，男人也牵涉到了巫术审判中，特别是在北方地区。据威廉·蒙特（2002，42）和本特·安卡卢（2002，73，93）所说，法国北部（诺曼底以北的大片土地）、冰岛、芬兰和利沃尼亚的男人在受巫术指控的人中占很高比例。然而，情况也可能会被翻转，就像芬兰一样。在16世纪，百分之六十受到巫术指控的人为男人，而在17世纪被指控的人超过百分之六十为女人（Ankarloo，2002，71）。显然性别/性扮演了一定的角色，但不是直接的作用。相反，以北欧为例，社会位置的性别/性意识形态贯穿在文化叙述中，最终造成了如16—18世纪欧洲的政治迫害这样的现象。带着对性别/性意识形态的认识，安卡卢指出，在芬兰和冰岛，贩卖巫术的人是男人（2002，71）。在诺曼底，牧羊人和牧师日益凸显为受到巫术指控和审判的两个男人群体。兰克努力净

化法国境内的巴斯克地区，牵连了八名牧师，其中三人在巴黎被活活烧死。确如米扬神父（着魔的乌尔苏拉会修女们的倾诉对象及他们早期的驱魔人之一）所说，在卢丹之前还有个普罗旺斯地区艾克斯的一位牧师被处死刑的案例（Certeau，1996，4，22）。为什么男人中的牧师被作为攻击目标？为什么让·博丹并没有实事求是地陈述"在无数的案例中，巫师常常是神父，或者他们和神父有秘密的交易"（2001，216）？当然也可以认为，这是因为这一特殊群体对巫术书籍特别感兴趣。理查德·基耶海夫曾评论14世纪早期"着魔和巫术著作的使用是反复出现的主题"（1998，1）。这里最重要的是，重点被放在了巫术书籍上，因此这些书对巫术判定至关重要，而不像对女性的巫术审判那样，把盐、石头、调制品之类的东西作为定罪的重要凭证。

因此，特别把男人和巫师形象联系起来的，是用于召唤和驱除魔鬼、施法、寻找财富或发现秘密知识的书。不像其他书，巫术书籍被认为其本身即恶魔，还是恶魔容身之所。有一种强烈的意识认为是巫术书籍控制着恶魔，且与恶魔并存。这个想法迄今为止都没有远离20世纪西欧的文化想象，且仍然可以在大众媒体如1997年的电视连续剧《吸血鬼猎人巴菲》和1999年的电影《第九道门》中看到。如基耶海夫所述： 121

> 大主教承认，这本书充满了属于邪恶魔法艺术的咒语、口诀和符号。因此有一天……他用瓦器将火带来，点燃了书。天空立即变黑，以至于公民都很害怕，紧紧地贴着大主教。（1998，5）

居住在书中的恶魔，与书一起被烧毁了。

据奥宾所说，当杜德里·沙顿神父被正式指控犯有巫术罪时，他的家被搜查，也正是那时，据说是由他所写的反对禁欲的小册子与韦耶的书《论妖术》一起被发现的。前者于1634年8月18日与杜德里·沙顿神父一起被烧毁了，而后者使教会很不满，特别是博丹的鬼神学著作出

版之后。在现代早期，男性、男子气概、书籍和写作存在观念上的相互联系，因此巫术主要是男人的罪行，而不是女人的。不仅如此，这是一种学者之罪，许多牧师属于这个群体。所有记载都说，杜德里·沙顿是一个聪明的人。他的学识、他的诉讼技巧、他的个人魅力、他的年轻、他的吸引力、他在卢丹与几个女人保持着暧昧关系、[1]他并不仇恨胡格诺派，在许多方面他都符合印斯提托里斯和斯普伦格所著的《女巫之锤》中的弓箭手巫师的条件。

根据此书的说法，有三种类型的巫师：弓箭手巫师[2]，使用魔法武器确保他们不会受伤的巫师[3]，以及携带书籍和魔法去保护或治愈人们的巫师，特别是那些首当其冲已遭巫师诅咒的人（2006b，339—349）。《女巫之锤》的两个作者认为这三组中最坏的是弓箭手巫师，因为他的意图是恶毒的，他的罪行是致命的。他们还认为，弓箭手巫师和恶魔关系亲密，并把身体与灵魂交给了他。这类巫师被视为是最恶毒的，因为他练习害人的魔法（违法行为），对抗神、教会和人民。巫师和女巫被证明使用魔法伤害他人，不可得到法庭的任何怜悯。

因为被指控派遣恶魔去迷住和控制乌尔苏拉会的修女，杜德里·沙顿被命名为弓箭手巫师，如同与他同事的牧师一样，在基督教政治绝不宽宥人的火焰中死亡了。如同着魔的修女，杜德里·沙顿被仪式所包围：首先是标准的叙述，其中荆棘、玫瑰和水这三者被用来将他和恶魔连接起来；其次是上诉过程，借此杜德里·沙顿试图摆脱世俗法庭的干预并

122

1　据说杜德里·沙顿与卢丹的一些年轻女性有染，其中之一有一个孩子。在这个特征化描述中，他符合现代早期法国贪欲牧师的人物形象，在流行的戏剧和故事中经常能看到这样的人物，在流行文化中代表反教权论。参见彼得·伯克的《欧洲近代早期的大众文化》（1994，155—156）关于这一人物的探讨。

2　马丁·德尔里奥同样对被称为射手座的男性巫师所做的恶行感到沮丧。射手座是印斯提托里斯和斯普伦格书中的弓箭手巫师，他从远处射击他的魔鬼。德尔里奥评论说："他们用别针钉住他们[画像]，或在火中使他们融化，或将他们打破成碎片，这确保画像代表的那些人日渐衰弱，或遭受其他种类的死亡。"（2000，126）

3　当然，这类巫师的信仰可以解释法国北部大量铁匠被指控犯有巫术罪的现象。他们是牧羊人和牧师之后第三大男人群体（Monter，2002，42）。

阻止驱魔；第三，对杜德里·沙顿采取了正式的控告，以便没收其财产；第四，他遭到监禁，并被检查恶魔的标记（发现了三个，但安格斯说有五个）；第五，他被带到着魔的修女们面前并为她们驱魔，但遭到了她们的攻击；[1] 第六，为了让他供认罪行，他被预备性刑讯；第七，他写了一份书面供词；第八，他被先决性刑讯逼供，以找出他的共犯者们；第九，他坐在四轮马车上穿过卢丹的街道，先在他的教堂停留，尔后到达乌尔苏拉会的女修道院，在那里他公开承认了自己的罪恶，请求得到神的宽恕；第十，他被公开宣判死刑并活活烧死；第十一，他的骨灰（或至少是那些没有被人收集的）消失了。仪式是卓越的方法，通过它，不仅确立和肯定了占主导地位的天主教的宇宙论，也确立和肯定了官员们采取的对着魔修女和杜德里·沙顿定罪和执行死刑行动的精确性，并使之合法化。不仅如此，审讯过程也是高度仪式化的（Silverman，2001，91—95），这又进一步使沙顿陷入其中。

不同于倾向女性化的着魔的牧师，[2] 巫师的男子气概是超男子气概。超男子气概就是异常充裕的、过分的，并且重要的是，不为统治机构提供服务。由于过分的超男子气概通常通过性欲来标示，也接近女性，但这次是从不同方向去接近的。在基督教范式中，由于贪图物质带来的喜悦而不是精神的愉悦，巫师被过度曝光。他追求权力、财富和性满足，在这个过程中夺取不属于他的，并伤害他人。据博丹所说，巫师可以改变他的外形，化身为狼形，他举了米歇尔·凡尔登和皮埃尔·比尔戈这两个男人因巫术被指控的例子。巫师以狼形吃人肉，通常是儿童的肉，并与母狼交配。这两个巫师（从法国北部来的牧羊人）据说是利用了他们的权力杀人（Bodin，2001，122—123）。

1　女巫指控和审判的一个典型做法是，让女巫/巫师努力从受害者身上移除符咒或恶魔。

2　胡安·马林认为，素林的忧郁症被当作“女性失调”而被他的同辈人排除了（2007，65），这意味着他的忧郁症、痴迷和着魔都与如安格斯这样的女人密切相关，他对圣女德肋撒感兴趣又表明他的男性气质是可疑的。

狼人的角色是猥亵的，换言之，它被理解为拥有强烈的性欲和与之相当的生殖器。博丹也评论了一位巫师神父伯努瓦·贝恩，他在八十岁时承认与“装扮成一个女人的恶魔”有超过四十年的性关系（2001，132）。他与恶魔之间的关系受肉体的束缚，以其无节制的性生活、过度的好奇、对物质利益和深奥知识的渴求以及权力欲望为标志。巫师与女巫联盟，为罪恶献身。他过度的欲望，有时通过他的变狼术表现出来，他远离神而趋向恶魔的傲慢自大表明了他的超男子气概，因此他也被女性化了。[1]

123

据说杜德里·沙顿派遣恶魔侵入修女们的身体，并在安格斯的梦中诱惑她，显现出恶魔的男子气概。[2]马丁·德尔里奥评论说：

> 很明显，魔法师和恶魔之间的配合和联盟就像两个强盗。一个[魔法师]公开地在森林中漫步，而另一个[恶魔]偷偷埋伏并伏击。第一个通过发出嘘声或一个手势引起路人的注意，第二个用奸诈之箭刺穿他。（2000，73）

有这样一种把魔法师当强盗的观念，就难怪所谓的十足好男人都必须对付那些表现出异常男子气概的巫师和狼人了。

结　论

正如已故的玛丽·道格拉斯四十年前所指出的，“身体是一个模子，

1 正如前面提到的，兰克评论说成为一个魔法师的牧师是女妖或侵入男性身体的女性恶魔（2006，475）。

2 尼古拉斯·雷米评论说，“所有女巫都坚持说，恶魔的生殖器都是如此巨大又极度坚硬，以至于她们要承受最为强烈的痛苦才能容纳得下。阿历克斯·德瑞金报告说，她的恶魔的阴茎即使只是半勃起时也像她说这话时手指着的厨房炊具那么长，且没有睾丸和阴囊。”（1970，14）因此，这里的恶魔是概念化为超男性气质的，因为他既是猥亵的（夸大的勃起的阴茎），也是阉割的。

可以支撑任何一种既定的体系。其边界可以代表任何受到威胁的或不确定的边界”（1966，115）。由此进一步推论，在现代早期的法国，女性身体最适合这种模子（并且在许多社会和文化中依然如此）。女性身体在观念上与呆滞的社会机体和（或）地缘政治机体相联系。国家和民族的这种代表形式显现在大不列颠形象、盲目的正义、自由女神像或作为一个懒惰女性的新大陆形象之中。在本章考察的时期内，独立国家和商业资本主义崛起、宗教战争、所谓的新大陆殖民地化以及重复和不间断的瘟疫事件，都在卢丹着魔事件之前达到了高潮阶段，并汇集在着魔—驱魔仪式中，以谈论和改善关于现代早期法国社会不稳定性的焦虑。

广泛的社会变革通常伴随着焦虑，焦虑可以产生令人震惊的影响，其明证就是20世纪晚期和21世纪早期，由国家公然在种族化的男性身体和女性身体上实施的酷刑，这在人权纪录上一度还被引以为豪。社会焦虑导致了军事冲突，增强了国家对公民的内部权力和对邻国的攻击，惩罚边缘化的社会主体，等等。不过，我并不试图为这些行为申辩，而是试图思考它们以及性别 / 性作为一个基本问题如何表达了这种焦虑。124 性别 / 性显然是个显现着社会历史变迁痕迹的不稳定的范畴，因为不稳定，所以它需要恒定的支撑。神话、仪式和符号—象征对于支撑这种不稳定的范畴特别有效，因此难怪它们对于试图确保和固定性别 / 性范畴并因此而象征性地稳固一个不稳定的社会至关重要。

仪式运用在身体层面上，属于生物学领域，因此，它存在可感知的标志性的具体事物。据范 · 吉内普的模式，着魔—驱魔仪式有三个明显的阶段：痴迷恶魔（分离）；着魔及驱魔（阈限）；逐出恶魔，往往伴随着对被告的惩罚，这些被告有时被指为女巫或巫师（重新整合）。在着魔—驱魔仪式中，有一个仪式游戏，其中女性—女性气质和男性—男性气质之间相互对立，充满张力。女人一方代表了女性—女性气质（多半）被恶魔渗透，需要解救和规范。这些堕落的女人使族群蒙羞，作为这些女人的“保护者”（或折磨者）的男人有必要改造她们，因为她们是“他们

的”女人。

男性—男性气质的驱魔人把他们的武器带到了神与恶魔之间的竞争之中。女性已被捕获，有必要通过一切可能的手段把她带回来，即使这可能意味着她的死亡。代表上帝的好男人与代表恶魔的超男子气概的男人进行斗争并以控制女性身体为战利品。超男子气概的恶魔和男性气质的驱魔人都共同把女性身体视为卑鄙的和惰性的。最终，在仪式游戏中，胜利者将要求整个社会把女性身体当作社会整体的转喻。

仪式是被表演的[1]，通常是公开地表演，特别是当身份处于险境时。在仪式表演中，性别/性得到叙述，并制造一个具体真实的形式将之确立和呈现出来。男性—男性气质的驱魔人表现了适当的男子气概并证明这种男子气概远远优于超男子气概的恶魔和巫师。诚然，素林可疑的男子气概削弱了这套盔甲，但总有例外一如既往地证明这个规律。素林是忧郁症患者，忧郁症使他试图自杀，这使他被渗透了，因为他并不是真正干燥和密封的，因此缺乏十足的男子气概。安格斯与她着魔的姐妹125 一起，表现了十足的女性气质，充分证明她们的身体是十足女性化的，虽然她们的精神力量是柔弱的，因此她们的身体被恶魔所渗透。如果她们没有被以杜德里·沙顿英俊的面孔为代表的恶魔诱惑，她们的信仰应该为其提供必要的界线，据我们所知，许多修女过分迷恋沙顿。[2] 就像现代早期法国的宗教战争中那样，她们的身体是神和恶魔之间作战的战场；像在现代早期的法国一样，她们的边界并不是密封的，因此受到恶魔灾祸的攻击，而不是瘟疫；像在现代早期的法国一样，她们有必要归依主人的引导。

但在仪式演出中，女人是什么？她们仅仅是恶魔被动的工具和驱魔

1 我采用斯坦利·坦比亚关于仪式表演的论述。

2 从安格斯的自传中我们读到：“在那时，我所说的神父（沙顿）利用恶魔来激发我对他的爱慕。他们会使我想见到他，想跟他说话。我们姐妹中的几个都产生了这种相同的情感，虽然我们之间并没有相互沟通这种情感。相反，我们会尽力相互隐瞒。”（Anges，见于Certeau，1996，104）

人艺术简单的画板吗？我反对这种概念化的说法，因为着魔女性是靠男性的舌头来言说的，这条变大变黑的舌头既诅咒牧师，也诅咒他们的神。[1]着魔的她在法庭上批判当下案件的政治和社会性质，把王公贵族和红衣主教一起搞得晕头转向。塞托指出：

> 和男人面对面，也和牧师面对面。在驱魔人面前，着魔者没有表现出过去年代女巫虔诚的顺从。她们侮辱他们，嘲笑他们，殴打他们，连主教也不放过……有这样一个诉讼备忘录记载，一个女修道院院长“受到鼓动，随即，她或是恶魔通过她给了上述的戈尔特神父一记耳光。因而，为了严惩恶魔，驱魔人朗科丹斯神父掴了上述哈哈大笑的安格斯修女五六个耳光”。（Certeau，1996，104—105）

这也许会是恶魔的舌头，但是着魔的女人们很好地利用它来反对折磨她们的驱魔人。

126

1 马兹沃援引雅克·吉耶莫的《生育》（1612）一书说：“脐带一定要根据不同的性别来拴得长点或短点，对男性要给予更多的措施，因为这种长度的处理造就他们的舌头，使其当事人的舌头更长，靠这个他们可以发出怨言，也可以更好地为女士服务……如果生的是男孩，与助产士的谈话往往很愉快，会好好处理他（的脐带），但如果生的是女孩，（脐带）就会拴得短些。”（1997，50—60）

第五章

性别奇观：古罗马和现代电影中的男性气质表演

……电影中采用的历史是言说当下的有力武器，同时也是关于过去的话语。

——皮埃尔·索尔兰写于威克（1997，13）

介　绍[1]

本章兴趣所在是思考身体作为符号—象征以用于言说性别/性。符号—象征是言说权力、政治、性别/性、种族或社会组织的有力武器。如我希望在前几章中已论述清楚的，身体是言说代码、规则、价值和社会主体的卓越符号—象征。然而，在这种模式中具有代表性地标识出的身体是那些在社会主体边缘运作的身体，或者是古罗马的不名誉者，或是社会结构主体中的女性，或是种族社会中种族化了的身体，或是有外国人恐惧症的社会里的伦理身体，或是阶级结构的社会架构中的农民/

1　本章改编自《性别奇观：古罗马和现代电影建立的男性》，《宗教研究与神学》特刊《物质化的罗马宗教》，客座编辑莉萨·休斯，2005年第1期，总第24期，第75—110页。

工人身体。代表性的身体都是有标识的身体，如女性、黑人、农民等等，作为提喻，用以言述边界、核心和边缘、权力以及适当或不适当的社会关系是最有效的。因此，在本章中，我的兴趣主要围绕古罗马的不名誉者，特别是角斗士的身体，以思考特有的或非特有的罗马男性气质。清楚此点后，我就考察古罗马的角斗士形象及其现代电影幻象，以探讨在美国，这些形象是如何被用来扩展和（或）反击男性气质的话语构成的。

电影与文化的交叉不仅有趣，且可用来做分析。如果我们把电影当作微观历史（在西欧社会领域调节机制意义上）和宏观历史（在有关其想象机制的象征话语意义上）的同时代代表，有必要理解其仪式、神话和象征系统，就必须面对学术上的女性主义，探索深植于性别/性意识形态中的语言结构，换言之，即性别/性符号。 132

本章首先考察古罗马的角斗士奇观现象，特别是后来早于康斯坦丁治下（公元 325 年）的基督教化罗马帝国几个世纪的例证。在此过程中，我会讨论在这些战斗中被象征化和符号化了的雄性—男性气质，对这些活动中被编码的性别/性结构作预备性的评述。之后我将由此转入思考电影中的雄性—男性气质符号，罗马历史理念的运用以及罗马是如何造就这些理念的。分析以电影《角斗士》为中心，该片拍摄于 2000 年，由雷德利·斯科特执导。由于该片清晰地表明了仪式（好战的）、神话（英勇）和象征（阴茎之剑），我意在以此影片作为雄性—男性气质符号的范本。最后，我将从理论上讨论西欧的史实以及古代和现代之间的联系，指出古罗马常常承担着提供混合着永恒不变的雄性、男性气质和男人的神话基础的任务。我的兴趣在于更好地理解现代世界性别/性是怎样被编码的，以及诸如历史、进化论、灵长类动物学、医学等特殊话语以及小说、电影和艺术中的大众文化在性别/性话语结构中处于怎样的中心地位。因此，如我已经并将继续加以讨论的，这种话语结构广泛应用于神话、仪式和象征中，如任何一个优秀的马克思主义者所抗议的，为神话化了的性别/性提供具体性和真实性。

古罗马的性别 / 性编码：男性气质与搏斗

一般而言，考察古罗马圆形剧场时，人们评论发生在那里的可怕活动，感到必须让自己与主题相疏离。如果我确实认为西欧已经脱离了野蛮，我就会觉得必须去表达对于血腥、粪便、悲剧、屠杀和死亡的厌恶，133 这些东西是奇观的一部分，为罗马人提供娱乐。然而，作为西欧社会结构的一部分，我并非居于道德高地，因为诸如电视带给我们的海湾战争实况，入侵伊拉克或者为了慈善工作而带到我们电视屏幕前的第三世界[1]国家孩童的脸孔，这同样使我们始终是卑鄙的同情“他者”的奇观观者，在我们的认知里，我们这些第一世界的人是安全的，所有我们世界的都是对的、好的。虽然军国主义和世界饥荒组织的意图之间存在天壤之别，二者却都产生于西欧种族主义和资本主义意识形态，并被其所定义。鉴于此，我将二者并置而论。因此，我赞同这种说法，古罗马世界是野蛮的，我们的世界同样如此。

公元 1 世纪的罗马世界正从共和国的自我身份转向帝国身份，或者这正是当代流行的运用历史材料对罗马历史的塑形，我将之称为古罗马的神话化。在这场游戏中，西塞罗的形象可与尤里乌斯·凯撒并置，前者是共和国的象征性典型，后者则是帝国的代表。前者是哲学家和公民，后者则是战士和暴君。进而言之，尽管对西塞罗是有一定同情的，至少从罗马历史来看，他对过去和共和国时代的向往常被描述为拒绝理解进步的必要性，这种进步被认为是以罗马帝国的崛起为标志。因此，在我们的历史和故事里，是尤里乌斯·凯撒而不是西塞罗获得了尊敬和注意。古罗马历的五月意味着凯撒被谋杀，这被莎士比亚的“连你也背叛我（Et tu，Brute）”永恒化而成为了常识，而西塞罗被谋杀却少有人知，且没有同样的象征性价值。因此西塞罗尽管仍为少数人所知，但凯撒却

1 我用“第三世界”这个短语表示第二次世界大战后的冷战政治，其中所谓民主的第一世界与所谓共产主义的第二世界争夺第三世界，想把第三世界的国家和国土都纳入自己阵营里，并无等级结构之意。

已成为西欧文化不可分割的部分。

在西塞罗与凯撒的这场游戏中，还应该明晰其他一些事情。西塞罗形象[1]是个穿长袍的哲学家和公民，但没有剑或护胸甲，因而潜在地具有女性气质，当与凯撒并置时当然就被女性化了。西塞罗被称为“哀诉者”（whine），其发音与妇女和孩童具有象征性的联系，他受到他“毒舌”妻子的管束，溺爱女儿。然而，凯撒形象虽然同样也穿着长袍，却带着剑和护胸甲，具有十足的男子气。凯撒是将军和军人的形象，因而带有男性气质。在男性帝国的形象中性别 / 性游戏也很明显，因为它主宰、规制着军事力量且本身就是一种军事实力，反之，含蓄地说，共和国的遗产却是女性化的，与古老、衰朽、虚弱和过时相联系，尽管它也有其军事史。 134

现在流行的西欧想象并不总是以这种方式塑造罗马帝国的形象。直至 20 世纪 80 年代中期，罗马帝国一度被塑造成颓废形象，从共和国时代起就呈螺旋下降之势，共和国被塑造成公正的、保守的、可靠的（即使有点死板），身着庄严的长袍，蓄着铁灰色胡子的男子是其男性气质的最佳形象，而帝国及其帝王则被塑造成暴虐的、歇斯底里的、非理性的、自我放纵的、女人气的，尤其以尼禄、卡里古拉为代表，当然还有斯科特的影片中的康茂德形象。看起来唯一例外的帝王是奥古斯都，他是过去的共和国和将来的帝国之间的中介，是二者的体现，因此逃脱了被标识为独裁者[2]的厄运。

随着罗马帝国越来越被大众想象为进步的，已达至其权力的顶峰，皇帝也被个人化地标识为暴君（如尼禄、卡里古拉和康茂德），残暴者（如提比略、图密善），严厉而正直（如维斯帕先、提图斯、哈德良），或者

1 我是在符号学框架中使用形象来表示代表性。例如，我们今天无从知道历史上的西塞罗和凯撒，我们所知的只是他们历史存在的痕迹。因此，形象所指何物是一种可能性存在，但它总是在各种层面上变换。

2 我倾向于用独裁者一词来强调术语的性别化。由于滥用权力，独裁者被看成是女性的、歇斯底里的，而暴君则被视为男性的、冷酷理性的。电影《角斗士》中康茂德所代表的就是女性的独裁者形象的范例。

本性善良（如奥古斯都、马可·奥勒留、康斯坦丁）。整个罗马帝国时代或多或少都被看做保持了官僚政治制度的顺畅运行，直至公元15世纪最后灭亡。

正是罗马的权力使之继续令学术界和大众想象着迷。但不久前，罗马形象已经被改变。罗马共和国不再被浪漫化，相反正是作为世界权力的"帝国"这个概念吸引了当今的后现代想象。在后现代世界中，随着苏联的解体和美国（或者还有美国的跨国公司）对世界的主宰，美国已成为笼罩在其他国家之上的强国。我们这些外在者对美国的霸权或者着迷或者恐惧抑或兼而有之。我们被眼前的权力之舞催眠，呆站在那里等着挨打：我们被迷住了。罗马和美国霸权之间的相同点非常明显，当今对罗马帝国的着迷是可以解释的。在古代地中海世界，罗马的霸权就是文明化的过程（文明以税收、道路和军队的形式体现——罗马治世，即"Pax Romana"），而西欧资本主义的灵敏之手掌控下的后现代世界的文明化（以美国为主导）则以大量国家债务、人造卫星系统以及自动化军械库的形式出现——美国治世（Pax Americana）。这两个历史上清晰可见的和平与压迫的辩证游戏可以解释罗马帝国和美帝国之间象征性的趋同。这种趋同在雷德利·斯科特执导的影片《角斗士》中得到有意识的培植和无意识的运作［斯科特还执导了《1492：征服天堂》（1992）和《银翼杀手》（1982）］，并被梦工厂[1]（由斯皮尔·伯格、杰弗瑞·卡森伯格和大卫·格芬创建）制造出来。显然，这两种霸权之间的象征性趋同对美国政府和政治来说是一种解构性策略，但从隐含层面看，这种象征性趋同有赖于对男性气质（浪漫英雄）和家庭（核心）的特殊界定，以此解构美国政治霸权。影片中仍然毫无争议地预设了有关性别/性意

135

1 梦工厂生产了一系列电影，包括1998年的《彗星撞地球》（挽救父女关系）、1999年的《美国丽人》（柔弱不忠的妻子）、2000年的《巴格·范斯传奇》（男性联盟冲破种族隔离，表明男性气质是传承种族与阶级的实质）以及2000年的《成名在望》（青年男子从负责任、解读父权制到成为男人的过程）。所有这些电影都力图将男性气质恢复到保守怀旧的家庭价值或拒绝女性主义话语的家庭价值意识形态框架所构建的那样。

识形态和异性恋主义的霸权含义。影片中抗争压迫和强制压迫之间的游戏在古罗马竞技场的符号—象征中也有显现：既是权力的，也是堕落的符号—象征。

罗马帝国的男人社会

毫无疑问，罗马帝国是父权社会，父权的意义在于家长或父亲作为家庭统治者的权力（这种权力的男性形象同样显现在主人/奴隶、统治者/被统治者以及赞助人/客户之间的关系中）。尽管也有些妇女参与到政治中，例如奥古斯都之妻利维亚·德鲁西拉（公元前58—公元29年），妇女及其性欲仍处于男性家庭成员控制之下。其中一个显著的例子是奥古斯都之女茱莉亚（公元前39—公元14年），她被嫁出去三次，每次都是为了巩固与一个政治或家族的联盟。当她生育了几个有可能得到罗马皇帝之位的男性子嗣之后，奥古斯都以性行为不当为名将她驱逐出罗马，任她死在一个岛上，奥古斯都比她所有的子嗣都活得长（汉森，1999，43）。（茱莉亚之母斯克利波尼亚，奥古斯都的第二任妻子，陪伴她女儿一起流放。）虽然因与罗马第一家庭相关而可能获得一些权力，茱莉亚却无权掌握自己的人生，仍被控制在其父的权力之下。[1]

在罗马帝国的第一个世纪，受尊敬的男子是如何被塑形的？角斗士是如何被塑造成与占统治地位的男性气质紧密相关的消极或积极的形象？弄清楚这些问题需要考察古罗马社会及其主导性的性别/性意识形态，这种意识形态将女人标识为雌性和雌性气质的，而男人则被标识为雄性和雄性气质的。男性气质和女性气质、雌性和雄性的产生常常来 136

1 存在cum manu和sine manu两种婚姻。前者是指通过契约让女人被控制在其丈夫的合法权威之下，而后者是指女人仍在父亲权威控制下的婚姻。在前者中，她可以同幸存的孩子一起同等地继承财产和分享继承的财产，其丈夫的财产应该是他比她先死（而留下的财产），而在后者中，她处于其父的权威之下，并从其父那里继承财产。到公元前1世纪，sine manu是最普遍的婚姻形式。见D'Ambra《共和制与帝国制罗马》中关于婚姻与家庭的讨论（2007，46—91）。

自社会层面,尔后才转变成对生物领域(雌性/雄性)和形而上学领域(女性气质/男性气质)的社会性界定。这正是本书第一章已提出的性别/性意识形态的一部分。

古罗马社会有根据经济情况划分等级的,如穷人和富人,也有根据其是否拥有自己的土地来划分,或者根据社会地位划分的,如参议员/骑士/平民阶级、自由民/获释者/奴隶、非公民/公民、雇工/雇主、角斗士/战士、演员/作者,还有根据地理政治位置来划分的,如已知世界的一些民族被视为"天生的"更服从、更适合当奴隶,如那些来自犹太山地和亚洲次大陆的人(Horsley,1998,36)。罗马社会主体的划分依据在于土地拥有权、社会地位、职业、社会和家族联盟、地理位置,当然还有性别/性:"每个人都养育儿子,即使他很贫穷,却只是炫耀其女儿,即使他很富有。"(Posidippus,11E = Stobaeus,*Flor.77.7*,见 Horsley,1998,36)。然而,人类的估值并不是一个简单地否定一个群体或将其边缘化的单向过程,相反,它总是在二元系统中运作,通过符号化将社会主体中的各个方面分等级组合,神话、仪式和象征是这种符号化的基本工具。因此,奴隶/自由民、非公民/公民或者女人/男人这些二元对立是社会分类,当在二元逻辑中运用时,显然就标志着其价值是正或负,通过神话(如萨宾妇女被掠)、仪式(如农神节狂欢中的反转,在这里,奴隶们宴饮,主人为其服务)、符号—象征(如祖先面具这样的罗马精英男人想象),赋予其社会文化意义。

古罗马社交界是个复杂的垂直结构。不过,从作为权力顶峰的罗马皇帝形象身上开始,可以大概了解什么被解释成精英,因而也是上升时期的罗马帝国理想的男性气质的模范——他被奉若神明,被视作他的臣民的拯救者和父亲,他独揽庞大帝国的军事、财经、政治和社会运转的大权,带来罗马治世的光辉时期。与罗马帝国的权力和帝王相关的象征就是罗马竞技场。在竞技场,凌驾于其他民族和生命本身之上的罗马权

力得到了清晰而喧闹的证明。[1]帝王作为其臣民的拯救者君临（在现实中和形式上）竞技场和那些进入场内的罪人（noxii）们的生命之上，后者已然形同死人。是拒绝还是给予那些被判进竞技场的人请求的仁慈，即他们的使命（missio），显示了帝王来自帝国的权力。在现代对古罗马 137 权力的理解中，这种权力以竖起或倒立大拇指的手势来象征。然而，在古代罗马，这种权力手势并非表示使命或非使命（sine missione）（毫无仁慈）。考古遗迹表明，角斗士在战斗结束时会竖起食指以请求使命，而在另一种失败结局的表述中，角斗士会伸出脖子以承受致命的击打，伸出食指和中指两个指头以表示使命（这成为基督教的祝福符号）。[2]在文学和电影中，这个手势被合二为一，在这里，大拇指朝上或朝下意味着在罗马世界里代表着生存还是死亡。彼得·波特认为，对非使命（sine missione）的理解尚不清楚，而使命（missio）则是用于结束游戏的技术术语。另一个术语 stantes missi 则用来表示“站着受死”。然而，最终，munerarius，即那个将搏斗提供给公众，为搏斗制定规则和选择武器的人才是角斗士向之请求使命的权威（Potter，1999，307）。不过，尽管 munerarius 看似受万众瞩目，在圆形剧场中的地位高于众人，有时甚至高于作为罗马第一人的皇帝，但这一角色的最终权力仍然归属于后者。

在圆形剧场里，帝王（及其精英）与平民大众之间的话语，用在“使命”手势中，就是掌权者与在此权力掌控之下的人之间的话语。在竞技场，挑战皇帝的权威，要求减税，向罗马公民领袖喝倒彩或欢呼（西塞罗两者都曾经历过）都是那些很少或根本没有权力的人进行政治评论的

1 艾莉森·富特雷尔对于帝国崇拜与角斗士游戏之间的相互关系作了精彩论述（1997，73—96）。她指出了为何帝国所有的圆形剧场都与军事要塞有关，以及圆形剧场在帝国想象中是如何彰显的。例如，富特雷尔认为，图拉真纪念柱将圆形剧场作为罗马征服和保卫边疆的背景。不仅如此，在公元110年，图拉真想举行竞技比赛来庆祝其达西亚大捷，其中，有“一万斗士面临死亡，他们中多数是达西亚囚徒”（1997，91）。

2 这些手势的例子见Wiedemann（1992，101）所描述的形象12和13。对missio和sine missione的解释见Potter（1999，306—307）。

方式。同样地，帝王通过充当指挥者（奠立了角斗士游戏基础的人）证明自己的权力，在竞技场上赋予人生死的机会，或像卡里古拉一样，将观者扔进竞技场中去，把他们的角色从奇观观者变成奇观的一部分。圆形剧场蕴含着的社会与政治之间的张力甚至可以冲破剧场的围墙，就像公元59年发生在庞贝城的事情证明的那样，当时当地居民与那些从朗赛罗来的被认为是庞贝人的敌对者之间发生了一场暴乱。虽然庞贝城的骚乱看起来并非来自平民与贵族之间的阶级裂隙，但社会机体经受的社会张力在这场暴乱中显然得到了确认。因此，在庞贝，角斗士奇观被138 禁达十年。通过暴力，社会地位在竞技场上得到了普遍表现。

圆形剧场的座位是按照阶层和性别 / 性分等级安排的，最好的座位留给男性精英分子，然后按照社会组织中的社会地位逐次排列。维斯塔贞女也有其优先的座位，但一般妇女都坐在后排位置。同样地，圆形剧场内受处罚的人中最顶端的是角斗士们（角斗士自己则是根据经验和技能特长[1]按等级划分为不同群体），斗兽者（bestiarii）在其次，最后是那些最不幸的人（noxii），他们被暴露在野兽面前（这些野兽通常被拴在柱子上），这些人被称作 damnati ad bestias，意为正午场格斗中被处决的人。唐纳德·凯尔写道（1998，53—54），罪犯衣不蔽体或赤身裸体，或被捆绑或脖子上戴着镣铐被带到竞技场。他们犯的罪及其审判都向观者公布出来（见本章关于意识形态国家机器的进一步讨论），据此，他们或者被绑到柱子上，或者手无寸铁地面对死亡。奴隶、外国敌人或被判极恶之罪的人常常被判处让野兽咬死的兽刑（极恶之罪由罗马法律判定，如亵渎神明这样的罪就是极恶之罪）。

受阶层和性别 / 性的影响，罪犯的死法会有所不同。奴隶或社会

---

1 根据波特的研究（1999，317—318），到公元1世纪末，建立起了角斗士的正式级别，以防止他们之间不对等的竞赛。级别最低的是初学者（也称novicus，是游戏里的新人）、新兵（tiro，即准备在竞技场上开始自己的首场搏斗的人）以及老兵（veteranus，从首场搏斗中逃生的人）。老兵则进一步根据四种特长划分了等级。除了保证角斗士相互很好地匹配外，多半是为了使表演更好看而并非是同情竞技场上的搏斗者，阶层和级别代表着与游戏成本有关的经济价值。

底层的人常是被扔给野兽吃掉或简单地杀掉，而被俘的战士则会手无寸铁或者以木剑这样无用的武器去面对利剑。至于性别化的死法，有以雌兽袭击女性罪人，或让其被公牛强暴（帕西淮神话的重演）这样的性惩罚等专门为女性设计的刑罚。这种戏剧化的审判，或如 K. M. 科尔曼（1990）所称的"致命的看手势猜字谜游戏"，具有色情虐待及死亡倾向，也意味着性别/性意识形态是这种奇观形式的核心（也见于 Wiedemann，1992，84—89；Kyle，1998，54—55）。

虽然任何社会组织都是复杂的，人们的日常生活并不一定需要理想，但精英们的理想通常主要是大多数人衡量自己的一种方式。在公历纪元的前三个世纪，即希腊化罗马时代，关于理想人物和理想男性气质或女性气质的罗马意识形态同其他重要的身份标志一样，是以众多方式来显现的，但神话、仪式和符号—象征是显示这些理想的核心。罗马圆形剧场就是罗马权力的标志，其中运用了与死/生、奴役/自由、野蛮人/公民、野兽/人类以及女性/男性有关的权力话语，其仪式游戏赋予这些抽象概念以血肉，使其以具体形式呈现。圆形剧场是权力话语的理想场所，是象征性地上演罗马霸权戏剧的完美舞台。 139

在罗马奴隶制度的垂直构架中，包含着从经济上和政治上支持和塑造了共和国和帝国的普遍机制。虽然在这些时期，妇女的社会权力渐减且不断变化，女人始终体现着女性感观化的自然类型，也代表着形而上学的女性气质类型。许多女性主义著作已经分析过古罗马的妇女权力，考察了妇女如何在社会宗教和哲学活动中活动，[1] 女性和女性气质如何或被诋毁为"他者"（例见盖伦的著作，该著作在希波克拉底的框架中展开论述），或被诽谤为私生的男性（如亚里士多德的自然史所述的那样）。在希腊化罗马时代的父权制关系中，女性（以子宫为标志）和女性气质（以胸部为标志）的潜在权力被置于男性和男性气质之下，以阴

1 例见Blok与Mason，1987；Cameron与Kuhrt，1983；Dubois，1988；Hallett与Skinner，1997；Kraemer，1992；Lefkowitz与Fant，1982；Pomeroy，1975；Rabinowitz与Richlin，1993；Richlin，1992。

茎的创造和孕育来抑制、控制和重新标示前者。同样地，什么是女性/女性气质并不完全取决于代表着阴茎权力的男性/男性气质，而是以放荡、无用、多余、衰弱、孩子气/可爱、感性、混乱以及最终是破坏性的为标志，不管它是体现在男人、女人、奴隶、角斗士还是帝王身上。在古代文本和当代电影《角斗士》中，罗马历2世纪（即公元180—192年）的皇帝康茂德都被描述成具有女性气质的人，因而他被标示为一个失败的男人，因此不可避免地也是个失败的皇帝。生活于康茂德时代的卡西乌斯·科西阿努斯·迪奥在西弗勒斯统治下（即公元193—211年）所写的《罗马史》这样评论说：

> 这个男人（康茂德）并非天生邪恶，相反，他如同其他任何一个男人一样是诚实的。然而，他的天真无邪和他的懦弱一起使他成为朋友的奴隶，正是通过他们，他最初才（由于无知）错过了更好的生活，尔后陷于好色残暴的恶习，而这迅速成为他的第二天性……（他并没有打败马科曼尼人，而是）与他们和平共处，因为他不想努力，而又渴望城市的安逸。（Dio，1961，73）

在这种社会历史中，理想男人是十足的男性且拥有彻头彻尾的男性气质。换言之，富于男子气概、智慧和力量。还有，他出身良好，掌控政治事务，体现着自然的权威，善于征战，拥有自己的土地并在这土地上耕作，护佑众生而又无所畏惧。所有这些都是罗马杰出的绝对精英的男性公民的标志性特征。正如哈丽雅特·弗劳尔所评，想象，或说罗马祖辈的面具，“对荣耀和名誉作了精确定义，那就是对政治事务的掌控和其军事命令的成功践行”（1996，12）。根据迪奥对康茂德的评论，虽然康茂德效仿所有的皇帝去努力掌控公共事务，但他仍无法成功地践行其军事命令，因而也就缺乏足够的男性气质。如迪奥所评，康茂德是个懦夫，性格软弱，逃避军事职责，尽管他迷恋角斗士形象并试图仿效它。然而，

140

虽然从理论上讲角斗士形象与战士形象很接近，但由于其处于普通社会之外，被认为是低级阶层的一部分，潜在地或象征性地被当作奴隶，从未被视为“好”社群中的一部分（包括女角斗士[1]这样的例子），其男性气质存在问题。如伊恩·莫里斯援引埃里克·格林（1990）的话所说，“姿态和象征性行动”对于民众生活比我们所知的更为重要（Morris，1992，53）。而弗劳尔根据一些历史学家的说法认为，屈辱和荣誉是社会组织的核心（1996，13—14）[2]。虽然角斗士被认为具有超凡的战斗技术，但仍是社会边缘形象。如艾莉森·富特雷尔所评的，角斗士被认为是不名誉的，是“与演员、妓女、皮条客、lanistae[3]一样的卑贱之流，这些职业都是以身体取悦于人的”（2006，130）。

在罗马社会，无论在其内部还是外部[4]，角斗士都是极其卑贱的。他游离于奴隶与自由民之间，是个尴尬的角色。比如，在进入角斗士学校之初，角斗士们就立下誓言，自愿“被火烧，被镣铐，被击打，死于剑下”（Kyle，1998，87；也见于本书第三章）。不论其社会地位如何（有精英阶层的人、自由民和被解放者都曾立下这个誓言，并作为角斗士在竞技场里战斗），角斗士都被仪式化地与lanistae联系在一起。这种联系通过誓言和初步学习建立起来，在这里，初学者被枝条击打，以表示自愿服从竞技规则（Ville，1981，246—249，引自Potter，1999，312；Kyle，

1 本章我没有考察女角斗士，尽管我想在将来考察这一有趣的形象的某些方面。她强化了一种成问题的女子气，因为她是公众形象，具有真正的女人所永远不具备的一些东西，她被用在了男性职业上。

2 弗劳尔认为，罗马的观念作为一种可耻的文化已经受到学者们的挑战，但她也认为，如果荣耀是归于杰出者的，这种观念化的东西仍然可用。这样，罗马就应被理解为是以荣耀为核心而与羞耻相关联的社会。

3 lanistae是管理一队角斗士的人，而lenones则是经营妓院的人。这两种角色和人都被认为是道德败坏的人。如凯瑟琳·爱德华兹注解的那样：“塞内加把皮条客和角斗士训练者都当作是‘最被人瞧不起的男人’。”（Seneca，Ep，87.15，引自Edwards，1997，82）

4 富特雷尔指出，竞技场表演者有三种来源：奴隶、罪犯和自由的自愿者。奴隶主要来自罗马共和国和早期帝国的征服之战中，但那时也有出生就是奴隶的人开始在角斗士学校中受训。罪犯是被判在竞技场受死的人，而稍轻的惩罚是被送到角斗士学校去。而像康茂德这样的罗马精英就是自愿到竞技场参与搏斗的。（2006，120）

1998,87)。这种仪式上的联系产生出一个男人阶层,他们的标志是与奴隶和多数妇女一样几乎没有自治权。[1]

在古罗马,大多数成为角斗士的人在进入竞技场之前就已是奴隶,注定到那儿去或被卖到角斗士学校(Kyle,1998,79—90;Potter,1999,141 311—312)。具有典型性的是,奴隶被排斥在社会关系和一般社会之外,但显然,在奴隶社会中,奴隶是社会结构的中心。奴隶制建立起了社会主体结构,即其形式和边界——这构成社会的高度和深度——以及其内容,即公民、非公民、雇主与雇工、自由民、被解放者和奴隶。因此,在罗马,奴隶并不简单地外在于社会主体,而是在其中和其外都占据着一定的位置:在其中,是作为那些当权者的财产,在其外,是作为那些并不属于自己的人。他们的合法地位是奴隶制度的核心之一,因为他们并不拥有自己的身体,他们的身体屈服于暴力和竞技场上的一时兴致(Futrell,2006,131)。

角斗士是竞技场的奴隶,但他可以通过在竞技场上的战斗来搏回自己失去的自我。如果一个角斗士可以在竞技场上幸存五年,这是获得自由的典型时间长度(Kyle,1998,105n 23),他就会被释放。冒着生命危险去重获自己身体的控制权使角斗士的地位显然具有二元性——因为在竞技场上时,虽然他是奴隶,但也存在赢得自由的可能。角斗士是边缘形象,虽然一旦介入竞技场,这种边缘性的边缘化就变得涵括了阈限。因此,在竞技场上,角斗士是受限的形象:一个奴隶,却又隐含着自由和生机,但也隐含着死亡。与典型的奴隶不同,角斗士处于这样一个位置,只要他服从竞技场上的生死规则,他就可以避开社会规则。

1 这种仪式限制所产生的其他形式可能对上层阶级(骑士或参议员)愿意从事角斗士搏斗的男人们影响更小。那些愿意像角斗士那样参加搏斗的人会将自己的意愿告诉给治安法官,他们会根据费用的多少来议定一个合同。不过,他们也会许下角斗士的诺言,参加入会仪式,同意服从搏斗规则。地位和性别的界限总是被僭越,人们冒着很多社会规则的风险,如死亡、被囚、被流放和(或)被其庞大的直系社会群体所放逐。只有在一种时候这种僭越会被容忍,就是被仪式所包裹时。因此,仪式的出现及其运用可能就是年轻精英男人被允许作为角斗士进行表演的原因。

男性气质与权力

先前我介绍过术语 noxii，将其定义为将死之人。更特别的是，在罗马帝国，这个术语是指犯罪。另一个用于这些到竞技场中来的不幸者的术语是 damnati，意为被判罚去竞技场的人，不论情愿与否，后者通常用得更多。这种更广义的分类不仅包含那些必然死于竞技场的人，也包括那些有可能幸存下来的人（Kyle，1998；Futrell，1997）。[1] 被命名为 noxii 或是 damnati 是获得一个新的身份，一种与人类身份不同的身份。与竞技场里的兽类一样，那些被命名为 damnati 的人，除了在竞技场上面对死亡供人娱乐以外别无他用。对这些不幸的人没有同情，因为根据罗马社会的规则，因其犯罪行为或违犯罗马规则，他们已经丧失了被同情的资格。不仅如此，通过被重新命名，这些人被标示为“他者”，因而被认为是罗马的威胁。为维护和确保罗马帝国的持续性，这些代表着威胁的人被公开审判。审判被仪式化地表演出来，以在那些拥护制度和挑战制度的人之间画出界限。如埃里克·冈德森所说，竞技场的功能就是个舞台，在这里，规范的社会关系得以上演：

142

在罗马社会角色和等级关系的教化和维护中，竞技场扮演了重

1 凯尔对古罗马死亡奇观的有趣研究也考察了在竞技场里的千万野兽和人类受害者身体上发生的事情。凯尔认为，野兽被吃掉了，人类受害者被扔进了台伯河，他很好地论证了自己的观点（1998，213—241）。然而，我仍不能相信。大象、长颈鹿、美洲豹、鸵鸟、狮子、犀牛等等这许多野兽是外来的，这让我感到应该有关于它们消费的一些记录留下来，例如兽肉的买卖、提供这些奇异食物的免费筵宴，或者烹制犀牛这样奇异兽肉的食谱等。不仅如此，从仪式意义上说，将竞技场受害人抛进台伯河是可以理解的，但打动我的是，为了这种清除和不敬仪式，去保持其象征性潜力，这并不会在每个竞技场受害人身上发生——他们是受罚的奴隶——而是仅仅选择了那些被认为是重要的人。当然会有制陶场和乱葬岗以倾倒这些可怜人和可能被判死刑的人的尸体，但考虑到竞技场受害者众多，又产生于较短时间内，像土葬或火葬地点等考古学遗迹应该有证据存在，但一个都还没被发现。我猜想有多重途径去处理这些遗体，遗体火化后抛入台伯河中可能是一种，另外可能的方式也许就是将死者喂了那些竞技期间（可能从几周到几个月不等）关在笼子里的肉食性动物。竞技不仅仅具有政治和社会效益，还具有经济效益。竞技是一个产业，自然要考虑经济效益，因此用竞技场里的人或动物的死尸去喂活兽将会使成本降低。

> 要角色。尤维纳利斯和塔西陀认为竞技场留存了某种至关重要的东西。……因而不仅从其奇观上，而且从其组织中均可看出，竞技场被当作了一种机制，其结构再造了观者与被观者之间存在的关系。竞技场因而成为体现权力艺术的象征，其结果远甚于把竞技场仅仅当作一个喜庆的设施。我认为，就没有根本上是“外在于”竞技场的，当罗马人在沙地上、座位上或者在按尤维纳利斯或塔西陀所描述的梅萨拉式建筑之外占据了一个位置时，竞技场这种设施就是为建构起这些位置的真相服务的。（1996，115）

冈德森认为竞技场具有制度性国家机器的功能，[1] 但由于其惩戒性质，竞技场同样也具有压制性国家机器的功能，换言之，这是用于管理和规范社会成员及其敌人的工具，这个看法是对的。在《竞技场上的血：罗马权力的奇观》中，富特雷尔认为，通过与罗马军队的友好关系，竞技场直接与罗马的帝国权力结合在了一起（1997，90，150—151）。她指出：

1. 圆形剧场有一种军事化的特殊风格，因为它倾向于更小和更少的装饰。
2. 在整个罗马的各省中，很多圆形剧场都建在罗马军队驻地附近。
3. 角斗士常被作为士兵的尚武典范，因其武器专长和至死的勇敢、忠诚（尤其在危机关头他们会被招募进罗马军队）。
4. “从元首统治早期开始”，竞技场就被“作为罗马军队的标准设施”纳入到帝国政府中，“那时，我们最早清晰地看到圆形剧场机制的帝国化运作”（1997，150）。

不仅如此，如富特雷尔的注解所说，雕刻在图拉真纪念柱上描绘其

1 制度性国家机器（ISA）和压制性国家机器（RSA）这两个概念是路易斯·阿尔都塞根据安东尼奥·葛兰西（1971）的观念提出来的（见导言）。

军队凯旋的场景中，繁荣的圆形剧场作为巨大背景象征性地指向罗马的权威、纪律和权力（见第153页注释1）。随着罗马军事力量的征服，野蛮的游牧部落充分社会化并归于最终的家长即皇帝[1]的掌控之下成为可 143 能，而那些抵制"父亲"指引的人则最终变成竞技场上的damnati。很显然，权力蕴涵在圆形剧场的符号—象征之中。

尽管皇帝很有权力，但最终也是个有限的形象，与角斗士非常相像。[2]在这种共同的局限中，每个人都被置于一种力量网格的对立面。作为掌握着帝国的最高指挥官，皇帝形象男子气十足，这种男子气是由罗马最高等的男性气质理想来界定的：庄严 / 权威（gravitas/auctoritas），道德名誉（existimatio），尊严（dignitas）（Coleman，1990，46n22）。这些品质是精英男性气质的核心，上层社会的男子需要这些品质，至少在表面上如此。出身高贵的男人，那些贵族，被认为体现了男性气质的理想，因此这种男性气质必须完美无瑕。建立在诸如名誉、权威和尊严这些原则之上的贵族荣耀必然在身体上和社会上都是顽固难改的。具有代表性的是，出身和品质的高贵成为保护出身高贵者的盾牌，不过它同样也会遭到敌人的攻击。例如，公元前1世纪的诗人盖乌斯·瓦勒留斯·卡图卢斯就公开他声名狼藉的"仇恨"诗歌，讽刺他的敌人奥瑞里尤斯和福瑞乌斯被迫鸡奸和口淫，意在羞辱他们（见Clarke，2003，120）。正如约翰·R. 克拉克在其《罗马的性：公元前100年—公元250年》中所评述的，十足的罗马男人发现"性的欢愉可以通过把阴茎塞入阴道、肛门或一个漂亮的性对象之口去得到"，但当然不是他们自己遭到侵入（2003，87）。乔纳森·沃尔特斯同意这种男性气质理想的说法，并认为那些拥有十足男子气的男人都是侵入者而决非被侵入者：

1 皇帝作为社会文化形象的总指挥官，因此拥有理想军人的地位。他是第一公民，因此被置于理想国民的地位上；他还是家长，因此被置于理想父亲的地位上（也见于Futrell，1997，147）。

2 关于王权阈限的讨论，见Bruce Lincoln，1991。

罗马的性协议将男人定义为不可穿透的侵入者，在更广的概念化模式语境中，可以最清楚地看到这点，社会地位高者的特征就是能够使他们的身体免遭任何形式的侵犯（在这种普遍模式之外的是罗马士兵的例子）……运用了性别修辞的罗马社会协议因而呈现为一种更广的文化模式的一部分，在这里，社会地位的特征就建立在身体感观是否完整和自由且免受外来入侵的基础上。（1997，30）

作为男性化的象征，皇帝被置于权力金字塔的最顶端，而角斗士形象则被放在最底端。打着奴隶和（或）罪犯印记的角斗士被视为帝国（罗马治世时期）秩序和皇帝（pater patriae，祖国之父）的潜在威胁，体现着一种离经叛道的男性气质，即失控的男性气质。这种男性性别以异质、144 残暴、过度和野蛮为标志。角斗士是混沌的男性性别或缺乏理性指引的性别的符号—象征，因此在放纵方面与女性性别是同类。因其混沌性类同与女性性别，角斗士的男性气质是一种超男性气质。

使罗马男性气质理想和角斗士形象问题变得复杂的是战士。在古罗马，战士对于帝国既是威胁也有好处。被完全掌控下的军队忠诚团结，保护、巩固和延续着罗马帝国。罗马治下的和平依靠军队来建立和强化。罗马的士兵是忠诚而勇敢的。他要不屈不挠地经受身体磨难，选择以男人为伴，死亡而不是让自己被俘。试图赎回战俘会遭拒绝，因为那些没有阵亡而被俘的人被视为他们活该成为奴隶。李维讲过一个与罗马军人理想相关的故事："你已被罚丧失了自己的地位，丧失了公民权力，成为卡萨基尼尔人的奴隶。你还想得到救赎，得到因懦弱和卑鄙而丧失的身份地位？"（Livy，22.60.14—15，见 Kyle，1998，48）至于逃跑的士兵，他们或者在被捕当场就被杀或者被罚到矿山里做奴隶至死（damnati in metallum），或者在公开场合（自从帝国初期修建圆形剧场后就在这里）被处死。例如，公元前 146 年，小西庇阿在十字架上钉

死罗马和拉丁人的逃兵，或将他们砍头，而非罗马逃兵和逃跑的奴隶则成为 damnati ad bestias。另外一例如公元前 214 年，据载有 370 名逃兵被捕，遭到公开鞭打蹂躏后被从塔尔皮亚岩石上扔了下去（Kyle，1998，48—49）。

同样，不顺服的士兵也会被严厉管教。据波利比奥斯的说法，如果一队士兵被认为不遵守纪律，许多士兵都会被牵连，通过抽签，每十个人中的一个被其他同队中“更幸运”的士兵棒打至死。这个过程称为十一抽杀律。那些没被杀死，但触犯了死律的人则会被配给大麦作口粮，而不是小麦，并被迫驻扎在安全的驻地围墙之外（Polybius，《历史》，6.38，见 Hopkins，1983，1）。士兵会因其违纪而被罚款，挨鞭打，挨棍揍或被杀。比如，手淫显然是要挨揍的违纪行为，而试图逃避挨揍则会进一步使他自己及其家庭受辱（Polybius，《历史》，6.19—42，见 Lewis 与 Reinhold 的节选，1966，437—438）。虽然士兵也是公民，但却必然被要求将他的身体（以及生命）献给另外之物：他的部队、部队长官（队长）、中尉（护民官）、将军（执政官）、皇帝，最终则属于罗马，如同角斗士、奴隶和妇女一样。虽然士兵是自由民，但他的誓言使他在服役期间处于与奴隶相同的地位。瓦尔特评论说：“从这个角度看，罗马士兵（他在军队服役的时间持续达二十至二十五年）作为罗马社会所有男子气的象征，会有类似奴隶的危险，内外永远都会显得缺乏男子气。”（1997，40）但是，与奴隶不同，士兵被认为是即便利剑划破其肉体也不能受到性侵犯的性别。士兵受伤是荣耀的事，而非软弱可欺的标志。

145

角斗士与士兵的男性气质是一致的，因为他也是战士，只是他已被卖到或被判到竞技场。尽管士兵们发誓将生命献给罗马，但并不会像角斗士那样被作为不名誉的符号。[1] 延续罗马帝国需要士兵，他们的守卫者角色确保他们获得受人尊敬的地位。但是，在军队这一合法机构之外的战士却是社会秩序的威胁。著名的角斗士斯巴达克斯就是个强有力

1 关于古代罗马法律和社会地位的丧失（infamia）的社会分类的讨论，见Edwards，1997，66—95。

的例子，据说他生来是色雷斯人，阿庇安提到过他曾是罗马军队附属部队中的一个士兵，却代表竞技场的奴隶和角斗士这样的威胁分子。不论男女，战士都是“他者”，代表他或她自己或另一个人而行动，而不是代表国家，这在一个方面使他们处于“同类”地位，但同样也证明了这种“同类”的不稳定性。作为“他者”的角斗士，或外在于军队机构的战士都在许多方面威胁着罗马社会的稳定：他标志着观者与受害者之间不稳定的空间，因为他是“有罪之人”（damnatio），却又有离开竞技场这个地狱成为自由人的机会；他会用利剑刺入或被利剑刺穿，因此他既是猎手也是猎物；他被自由奴役却又能够逃离自由；他具有任性的男性气质，因为他缺乏声誉、权威和尊严，但同样地他任性的男性气质又暂时被竞技场上确立的竞争仪式所包容。因此，角斗士是集英雄与毁谤于一身的。

性别符号学与古罗马

在公民政治层面上，古代世界的角斗士是有局限的形象，在性别/性方面同样如此。他确立起了一种超男性气质的性别：他完全也仅仅是性的。在性别/性符号学中，我已论述过，存在三种语言表达：第一，“男性气质”，在形而上学领域使用，与符号—象征相联系；第二，“男人”，在社会领域使用，与神话相关联；第三，“男性”，在生物学领域使用，与仪式相关联（这同样对应于“女性气质”、“女人”和“女性”）。这三种语言表达辩证地相互关联，因而社会关系被神话化地编码，如罗慕路斯、雷穆斯以及罗马的创建或者萨宾女人的被掠夺；社会关系还得到象征（形而上学）层面的支持和证明，例如男性气质是积极的行为准则而女性气质则是负面的行为准则；社会关系还有仪式（生物学）层面上的支持和证明，例如男性是强壮、勤奋和坚不可摧的，而女性是软弱、哀恳和可穿透的。

146

在罗马的性别 / 性意识形态中，角斗士形象在社会和形而上学这两个性别符号学层面都代表着负面的符号。在形而上学领域和符号—象征层面上，相对于理想的男性气质，角斗士是负面的符号，因为他显示的不是高贵、权威和美德。在社会领域和神话层面，角斗士是个公众表演者，一个出卖身体因而被视为不名誉的人之一。正如凯瑟琳·爱德华兹（1997，69）指出的，"因其道德卑劣，一个不名誉的人已失去了一个公民所有的地位"，即使一开始他拥有这样的地位。

不过，这只是触及到了表面。道德卑劣这一缺失并非只是停留在表面的一个简单的标志，而是产生于内心且显现在这样一些人的行动中，他们被认为有罪，有的堕落成为竞技场上的猎物或者生来就是奴隶，有的是逃兵，有的在舞台上表演，有的为性出卖肉体（或者肉体被出卖）。西塞罗批评说，一般而言，被判有罪的就会成为不名誉者，但"真正的"不名誉是在犯罪的时候就已产生，不管他是否在其行为之后受到惩罚（*Leg.*，1.90.50—51，见 Edwards，1997，69）。对于像妓女、角斗士和演员这些招摇其身体的人，他们都被社会蒙上了畸形和病态的污名，他们在公开表演中的放肆和道德卑劣表明他们天生就是声名狼藉者。他们不但不隐藏自己的羞耻，反而陶醉于其中，同那些怪异的、狂欢的和异国情调的东西一样，魅惑而令人反感。

在古罗马，尤其特殊的是角斗士形象，他因其残暴粗野的性征而被符号化为"高尚的淫秽"。这种残暴的性征使角斗士形象遭到喜好窥阴者的排斥。用茱莉娅·克里斯蒂娃的术语讲，角斗士就是屈辱（1997，229—247）。角斗士令奇观观者入迷，那么我们可以推测，角斗士就是偶像——愤怒的菲勒斯——是介于暴民与帝王、贱民与精英以及生者与死者之间的力量。作为偶像，角斗士是个提喻，直接以其缺席部分地代表着理想的男性气质。[1] 作为男权的符号—象征，菲勒斯必然与家长制 147

---

1 我要感谢肯尼斯·麦肯德里克的帮助，在对本章初稿的颇有助益的评论中，他拓展了角斗士作为偶像的观点。

结构捆绑在一起。家长制结构保障年长的精英男人的统治。然而，这些男人必须在这些相同的规则之中行事，因此这些他们制定的规则同样也束缚着他们。伦理并不是一个浮动的范畴，而是一套牢不可破的行为规则，正是其保证了支配关系系统的运作得以充分维持。这种规则根植于神话素中，如一位像父亲、英明的领袖、严厉的法官和坚定的统帅（例如朱庇特就将“政治与法律、权力和公正联系在一起”，见 Dumézil，1996，179）这样的超级神的统治。此规则也根植于仪式中，如尊敬其祖先魂灵，或正式公开的战争季（Equirria，Quinquatrus 以及 Tubilustrium[1]）。这种规则还存在于符号—象征中，如长矛、圆形剧场、顶部饰有四驾战车（四匹马并列拉的二轮战车）的拱门。在罗马占统治地位的家长制关系中，角斗士作为难以驾驭的战士，不受中央或军事领袖所控制，外在于军队建制，只掌控在角斗士管理者（lanistae）手中——其在伦理上同样被怀疑并打着不名誉的标志，他们被符号化为具有攻击性的性感男性，在罗马男性气质的家长制规则边界行事，甚至有僭越这些边界的危险（如斯巴达克斯的例子）。

仅仅在生物（仪式）层面上，角斗士才真正在古罗马的性别 / 性意识形态之中行事。当其被仪式性地包含在帝国机制之中时，角斗士显著的性征、过度的攻击性、放纵下流以及对菲勒斯权力所隐含的威胁都是合法的。虽然在圆形剧场表演之外的过度的男性性征是有问题的，但在竞技场上作为仪式表演时，却展示着男性气质的潜在力量。[2] 当竞技场这个仪式空间被利用和控制、被表演为奇观时，这种力量就是合法化的。它是原始粗野的男性力量的奇观，但这种力量保存和控制在罗马帝国的精英男人们手中。只有这些男人拥有这些资源，因其精英地位而被

1 春季的这些节日，开启了与罗马土地神和战神有关的一整个战争季。The Equirria举办于2月27日和3月14日，由在战神广场上举行的比赛构成；The Quinquatrus在3月19日举行，内容是擦拭武器；The Tubilustrium在3月23日和5月23日举行，是喇叭节。关于这些节日的仪式的讨论，见Georges Dumézil，1996，205—245。

2 也见于克拉克关于罗马艺术中猥亵诗代表作的讨论（2003）。

要求当这场游戏的编导。角斗士、野兽以及noxii，所有这些都是压制性意识形态国家机制内的damnati。他们大多会死去，罕有幸存者，但他们所有人都被标上了性与死亡这两个符号的印记，被控制在罗马帝国统治精英掌中。 148

美国晚期资本主义与罗马帝国的真实写照

我们发现这样的神话规则：它将历史转化成自然……神话言说……不是被解读成动机而是理由……

——罗兰·巴特（1972，128）

历史学家们应该尝试去理解的不是对历史影像的阐释是否真实或客观，而是这种阐释的逻辑是什么，追问为什么它强调这个问题、那个事情而不是其他。

——玛利亚·威克（1997，13）

考察完古代世界中的角斗士形象及其过度而不受控的男性性征之后，一个可能的问题是：为什么在雷德利·斯科特执导、道格拉斯·维克担任制片（瓦尔特·帕克斯担任执行导演、梦工厂合作拍摄）的影片《角斗士》中，这一形象成为了英雄男主角和英雄的同义词？为了理解角斗士形象运用中的这个"为什么"，有必要看看神话是如何运作的。罗兰·巴特关于神话及其象征话语的著作有助于探索这个问题。

利用费迪南·德·索绪尔（1996）的著作，巴特提出神话是符号系统的第二秩序。神话总结已建立的语言符号以将其意义符号化。巴特解释说，神话会采用像黑色卵石这样的符号并将之再符号化。在语言层面上，黑色卵石是简单的：一种小的圆形的光滑的东西，有特殊的色泽。语言学上的黑色卵石在神话中完全变成了符号，但在符号系统这个

第二秩序的交接点上，它变成了能指（它是被任意选择的，并不在“黑色卵石”中天然地含有意义），与当下社会历史概念中一种新的所指相关联起来，在此情况下，是判断行为使之成为新的符号。在古罗马的社会历史结构中，黑色卵石意指“什一奉献”（decimatio）（Barthes，1972；1988）。由于神话和符号—象征的运用是非历史性的，换言之，他们的历史性只是理论上的，已经不再存在，但在当代社会历史领域仍然可以被用作符号。为在即将发生的社会历史和努力实现历史性的有效运用之间顺利转换，符号—象征的所指必须既加以强调——它是历史的，又加以弃置——其实际的历史条件（产生其意义的条件出现在一个特殊的人类活动的社会历史阶段）被神话化的历史所压抑或替代。这使得神话和符号—象征从过去中获得意义，但过去已被重新概念化，因而也使得神话和符号—象征可以在当下表示意义。所以，其结构元素得以保存（保存的是其形而上学的历史而非其社会的历史），并将之带进当下，而其社会历史的方面则留在了过去衰朽腐烂。

149

从戈尔·维达尔发表于1933年的《罗马丑闻》到《圣袍》（1953）、《宾虚传》（1959）、《克里奥佩特拉》（1963）、《斯巴达克斯》（1960），略举数例可见，在现代西欧的想象中，古罗马帝国在有力的神话和符号—象征层面都扮演了一个具有强大能指的角色。雷德利·斯科特的电影《角斗士》将古罗马的力量及其角斗士、皇帝和特殊的士兵等形象结合起来讲述故事。影片一开始就对罗马帝国做了全景式的展示，显示了其强大，其中心是竞技场，罗马的力量和强大均于此得到突出。影片提供的第一个神话概念就是罗马帝国绝对是一个帝国（皇帝坐镇其中），而第二个神话概念就是角斗士形象。在第一个神话概念里，罗马作为帝国，观众可以看到浓缩了两种形象的双重展现，其一是活生生的罗马帝国，其二是模糊的但仍可辨认的淡淡的影子——美帝国。罗马神话变成了言说美国神话的工具。因此，在影片中，独裁统治、军国主义、民主、权力、罗马及其君王都被提出来加以挑战。影片所强调的是罗马作为一种专制力量

的历史，这种由皇帝所代表的力量在公元1世纪时走了错路，但同时被强调的还有它所谓的民主的过去，即共和国及其代表罗马元老院。

影片中的皇帝马可·奥勒留（公元161年—180年在位）（由理查德·哈里斯扮演）由于可能把权力再次交付于罗马元老院而被他外表柔弱却内心贪噬权力的儿子康茂德所杀（由杰昆·菲尼克斯扮演）。从一开始观众看到的故事就是虚构的罗马史。例如，奥勒留于公元180年因瘟疫死于Vindolona（今维也纳）而不是如电影所说的死于其子之手。但这无关紧要，因为罗马及其“历史”只不过是思考“帝国”在20世纪西欧运作的方式。在古代和现代历史上具有代表性的是，马可·奥勒留被视为“好的”帝王结束的标志（尽管还有提比略、卡里古拉和尼禄），尽管一般认为，罗马帝国权力螺旋式下降的开端不是以他的死亡为标志，而是以康茂德结束其统治为标志。[1] 当然，西欧关于罗马的源起、发展和灭亡的典型历史叙述是成问题的，因为它大部分都由浪漫叙述塑造并存在于浪漫叙述之中，因此其对源起之时、权力的上升以及繁荣的衰落的叙述构成了罗马的历史框架。[2] 然而，恰恰是这种框架使得罗马及其皇帝、士兵和角斗士被用在20世纪的电影里以言说国家主义、美帝国和男性气质。

150

如前所述，在影片中，通过行为理念的双重展示，作为帝国的美国形象若隐若现于罗马帝国形象之后。与此同时，在该片中，总统形象也隐藏在皇帝之后，其目的并不在批评美国权力，而在于批评我们时代的总统这一官职。有人认为，以罗马作为美国权力的神话基础（和批评性联系），这在联系过去历史结构的同时也掏空了过去的实际内容（在这个方面美国与西欧一样发挥着同等功能）。这一影响来源于将美国政治和

1 公元193至235年塞维鲁王朝被认为是罗马军队衰弱的时期，公元235至284年则被认为是军事无政府状态时期，这期间，军队曾向二十个皇帝欢呼过，有三十个“傀儡”登上帝位，只有一个皇帝是正常死亡的。

2 见海登·怀特关于叙事结构的论述（1987、1973），在这种叙事结构中，历史资料通过其所采用的叙事结构被赋予意义。

司法的渊源追溯到古罗马及其“仁慈帝国”机制(在道路、沟渠、官僚政府、食品分配以及法律等方面有积极的价值),但与此同时,受到质疑的还有皇帝个人对权力的滥用(因此,除保持了帝国本身的完整政治形式之外,皇帝这一官职是遭到质疑的)。例如,影片所展现的竞技场本身或其内部并不存在问题。相反,只有当其被用于追逐地位、权力和财富时,竞技场才成为一个问题。因此,呈现在观众面前的角斗士商人普罗西莫(奥利弗·里德饰演)才是个值得同情的形象,而他的人类奴役成为竞技场中的damnati[1]却未能引来批判。竞技场作为奴役和屠杀人的场所,因而也是标志着帝国观念(RSA和ISA)的社会政治工具,在影片中并不是批评的主体。在对罗马最初的神秘化叙述中,罗马帝国(在其背后是美帝国)这个能指与秩序观念这个所指紧密相关,这个秩序观念通过道路、征服、食品分配、保卫(军队)等表现出来,所有这些都是正确的规则(意味着其本身及其内部都是好的)的符号。因此,影片所积极表现的是自然而神圣的绝对规则设计,以使文明延续发展。这样,男性霸权规则就是进步和文明的一个方面,因为它是事物的自然秩序。正是规则的这种正面意义使得影片在皇帝或独裁者(其后是美国总统权力)形象中赋予了权力符号负面的意义。

影片文本中的两个皇帝形象,一个好(马可·奥勒留),一个坏(康茂德),以及故事的次主题——对寡头政治式的议会权力(在影片中议会权力被错误地表现为民主)的重新评价都用来质疑和批评统治者的观念。尽管在影片中康茂德具备一些男性气质,因为他能够在搏斗中去

151

1 在影片中,马可·奥勒留是个“好皇帝”,他不赞同角斗,当然意味着对竞技场的批评。然而,在影片中,并不是把竞技场作为一个制度性国家机制来加以批评的,影片所批评的乃是享乐主义,影片暗示这要归之于那些参加游戏的人们身上。影片暗示说,这些人既不庄重也不权威。因此,康茂德被描写成以观看和参加竞技游戏打发时间,缺乏足够的男性气质,是个女性化的(空虚的)和暴虐的皇帝。当然,虽然一个人如何分配自己的时间在工作和休闲上确有古罗马的特殊之处,但实际上,竞技场上的游戏主要与节日和胜利相关,因此并不和桌上游戏alea等其他“懒惰的”消遣具有同样的意义。见Nicholas Purcell关于古罗马掷骰子游戏的讨论(2004)。

证明自己是个好斗士，但他却不是一个士兵。影片中与日耳曼人的冲突结束时，他全副铠甲来到了前线。在与他姐姐露西拉（康妮·尼尔森饰）谈话时，他被描写成穿着铠甲躺在丝质软垫上。在这个场景中，虽然身着铠甲，他仍被怀疑和描述成身处堕落（也许该说是女性的？）环境中。他的铠甲只表明他在玩绚丽的士兵游戏，标志着他是孩子或易装癖者，因为他像女人那样坐在马车里去参加战争。当他与马克西默斯（罗素·克劳饰）这个将被变成受奴役的角斗士的将军会面时，他的妒忌心显而易见，为了获得父亲的赞许他与马克西默斯相竞争（后者根本没做任何努力）。马可·奥勒留并没受他儿子的蒙蔽，计划将帝国交给马克西默斯治理以使权力回归元老院，使罗马恢复昔日由元老院管治下的共和国的荣耀。得知此情，康茂德杀害了他的父亲，随后又想杀死马克西默斯（他也知道奥勒留的计划）和他的军官们。马克西默斯成功逃走，但他生活在其领地西班牙的妻儿却被杀害。马克西默斯昏倒路旁，被俘后在普罗西莫的带领下成为角斗士，并得到黑人角斗士祖巴（杰曼·翰苏饰）的救治和友谊。作为士兵，马克西默斯并不想在竞技场上战斗，当他成为角斗士们的领袖，他自己和他们的生命受到威胁时，他不得不投入战斗并表现优秀。他的能力使他被带到罗马去参加与康茂德的决战，后者被描述成兴冲冲地扮演着角斗士的角色。

在整个影片中，康茂德被塑造成女子气的和性别颠倒的，他道德败坏、虚荣、品行不端。[1] 在马克西默斯充满十足男性气质的形象映衬下，康茂德缺乏足够的男性气质。马克西默斯被描写成一个遵守纪律的战士，与元老院议员格拉库斯（德里克·雅克比饰）关系密切，后者被描述为一个倾向于恢复共和国的真正的罗马元老（paterfamilias）。康茂德那过度的性偏差进一步证明他缺乏足够的男性气质，其表现就是他对其姐姐的乱伦欲望、对侄儿可疑的溺爱及其女子气。

---

1 不过，他姐姐与康茂德的关系可能很大程度上导致了他的堕落，她的角色被认为是保护自己儿子的母亲。

152 在影片中，康茂德这个角色被用来质疑皇帝一职，因为这个官职的权力被看做是会使那些屈从于自己野心的领袖们堕落。并不是罗马的权力及其形象需要质疑，而是其个人的和个人所造成的腐败需要质疑。影片中，罗马帝国及其体制中的压迫、奴役、屠杀以及政府的家长制和等级制度被表现为其本质和潜质上是好的，如果是由标志着民主规则的一群男人——元老院成员所管理的话。皇帝形象背后常常潜伏着的是美国总统，通过康茂德这个角色，后者同样遭到了质疑。

那么历史上的康茂德是什么样的？如前所述，现实中的皇帝康茂德被认为是个暴君。不过他的残暴不在于他对其姐或其侄儿的贪欲。确实，他抛弃了他的姐姐和她的女儿并因其谋反处决了他们。不仅如此，罗马历史上对康茂德的描写也是有问题的。迪奥·卡西乌斯谴责他，原因在于他与角斗士之间有明显的联系，他作为一个有酬劳的角斗士或bestiarius（类似角斗士的男子，他们与竞技场里的野兽搏斗）在竞技场上搏斗，他被怀疑使用毒药削弱敌人，他杀人无数，自负自大，喜欢城市的舒适胜过宿营地的不舒适（Dio，73—121）。公元193年，他在床榻上被人勒死，随后，佩蒂纳克斯就迅速称帝，少有人对康茂德的死悲伤。迪奥·卡西乌斯写道：

> 元老院和平民联合起来以激烈言辞反对康茂德，以这种方式，佩蒂纳克斯称帝并宣布康茂德为公敌。他们想把他的尸体拖出来撕成碎片，事实上，他们确实对他的雕像这么做了——没有人称他为康茂德或皇帝，他们宁愿叫他受诅咒的可怜虫、暴君，还加上“角斗士”、“驾战车的”、“左撇子”[1]、“发疝气的”这样的俏皮话。（125）

看来，除了性格被延伸为性偏差之外，康茂德是个非常成问题的皇帝。然而，对这部电影的观众而言，这种延伸清楚地表明了他是被当代

1 据古代历史学家的说法，康茂德搏斗时是个用左手的角斗士。

关于性偏差的符号体系标示为放荡的。不仅如此，由于英雄马克西默斯的角色是角斗士，是个在古罗马时代被标示为性和道德上都可疑的形象，具有不可控的、可疑的男性性征，没有名誉、伦理、权威和尊严，这些符号都从角斗士形象身上被剥离了，但相反的是，在影片中，这是对康茂德的责难。这种负面意义的转换在当代的性变态能指中得以实现，在此暗示着同性恋（观者不能确定康茂德对马克西默斯的欲望）、鸡奸（他对其侄儿的性趣）和乱伦（他姐姐）。当然，在古罗马，这种性偏好并不必然是可疑的符号，因为男人之间的性关系并不像今天的美国那样遭到审查（Williams，1999，7），而乱伦则由另一套规则来界定。[1]

153

那么，在影片《角斗士》中，我们怎么通过康茂德这个角色转换到质疑皇帝一职呢？康茂德的残暴个性表明[2]他缺乏男性美德，这暗示给观众正是皇帝一职使得罗马帝国变得衰弱。皇帝一职作为能指与一个人身上的绝对权力这个所指一起标志着堕落。转换到现代，皇帝形象这个腐败符号不仅可用来质疑霸权和美国统治下的和平，也可用来质疑总统这一形象。如同过去的罗马皇帝，总统被符号化，他们作为总统被一个词语或短语性格化了，如软弱（例如约翰逊和卡特）、道德有缺（如尼克松）、性乱（如克林顿）、权力兜售（如布什和小布什），或者有时不太聪明（如里根和小布什）。少有的被认为是好皇帝（如马可・奥勒留）或好总统（如肯尼迪）的人都不能履行这个职务本身。

从王权到利剑的菲勒斯代码转换：对“真正的”男性气质的矫正

在考察电影《角斗士》如何评论美国现政府的社会政治历史及其如

1 在全血统或半血统的孩子之间是没有合法婚姻的，因此，这种关系是一种乱伦或通奸犯罪（McGinn，1998，140—143）。

2 虽然被历史学家称为暴君，康茂德所表现出的男性气质仍是有问题的，因其与角斗士有关且缺乏军事热忱，这在影片文本中被转化成同性恋，尤其是康茂德被描写成对马克西默斯有企图。

何展现男性气质和政治权力之后，我现在要思考的是真正的男性气质在这部影片中是如何建立起来，又是如何得以补偿和恢复的，特别以20世纪末、21世纪初女权主义对男权主义的批评为根据。

故事的男主人公马克西默斯是男人中的男人形象。他是男人们"天然的"领袖，他不是以权力凌驾于别人之上，而是力图确保正义、和平（尽管他是个战士）以及财产的公平分配。马克西默斯的领地在西班牙，远离腐败的政治中心（罗马）。他被表现为是个爱家的男人，他冒着生命危险赶回家去看他的家人是否安全，但却发现他们死了。在整个影片中，在他大部分的艰难时刻，他的妻儿形象（未被命名）总召唤着他回到 154 西班牙的绿野，直到他死去时，他们都在那儿欢迎他。这个死亡场景出现在马克西默斯从康茂德手中拯救了罗马帝国之后，他在竞技场上杀死了后者，从而把罗马帝国还给了元老院。当然，这并非历史上发生的事情：在康茂德之后，佩蒂纳克斯被军队和元老院任命为皇帝，但八十七天后，他就被士兵谋杀。

显然，影片以对元老院权力的重新肯定改变了罗马"事实上的"历史，但不仅如此，影片利用了想象中的罗马历史，以将出现在现代的实质上的真正永恒的男性气质（男性权力）符号化，这是被自1960年以来的第二波女性主义所抨击的。这种男性气质建立在马克西默斯作为士兵、男人领袖的形象基础上，他高贵、虔诚、忠诚，淡泊金钱，还是一家之主。所有这些特点都是男性化的，因为在社会语境中他是以男人的身份得到发展的。因此，观众看到的是一个代表着正义和忠诚的军人，他被描绘成"好"将军的角色。作为一个高贵的士兵，他逃避政治，显得像一个忠实坦率的人。因为对妻子的忠诚，马克西默斯拒绝了他的旧情人、康茂德的姐姐露西拉的调情。他是男人的首领，也是忠诚于同伴和皇帝的人，他勇敢，因为他与战友们共同面对死亡。即便是他忠实的战马和狗都愿意同他一道战斗。他奉皇帝之命进攻日耳曼人，他们并没被表现为是受压迫和被征服的人，在观众看来，这个军事行动并不是可疑的占

领，马克西默斯对罗马帝国毫无疑问的顺从也毫无问题。正义、忠实、忠诚、勇敢被描述成没有社会语境的自由飘浮的能指。他们被神话化，代表着自罗马以来形成的一种理想化的父权制的性别/性意识形态，仿佛古罗马的男性气质是真正真实的男性气质之源，它已失落，必须重新找回，并重新符号化，以恢复仁慈的男人统治的自然秩序。

在带有浪漫主义色彩的叙述中，马克西默斯被进一步塑造成权威的男性，他必须受到挑战，以使任何可能的堕落的男性气质污点（最为特别的是对个人政治权力的欲望）得以净化。浪漫主义叙述需要英雄落难，也就是从权位上跌倒下来（或从高位之外崛起），在困境中，他依靠自己的力量和智慧努力奋斗，这场奋斗因而净化了任何可能阻碍他成长为男性英雄的潜在品性。如凤凰涅槃一般，英雄从灰烬中诞生，克服了阻止他重获重权的众多困难，在影片中，男性权力与父亲、将军和无家可归被奴役的角斗士形象结合在了一起。通过将之变成角斗士，从权力中心移到社会边缘，马克西默斯被成功地塑造成拥有十足男性气质的任何一个或说所有男人。在《角斗士》中，英雄之旅是从一个正派、优越的公民变成角斗士这个受限的角色，他作为罗马将军的旧身份在此依然活跃（第一幕中，马克西默斯从胳膊上割下了士兵的纹身），这样他就重新开始其新的身份，即角斗士身份。英雄由此可以挑战权力的滥用，同时证明权力使用的正确之途。

155

在《角斗士》中，角斗士神话和符号—象征被重新符号化。如前所述，角斗士（以及罗马）神话和符号—象征的历史在被丢弃的同时也得到了保留。因此，在能指中，罗马角斗士的历史方面被边缘化和贬低，而净化了的“男性气质”（被压抑的超男性气质）被保留。在电影文本中，与“角斗士”这个能指相连的所指是“男性气质”，它处于现代社会历史定位的威胁之下，而以受威胁的男性气质为所指的角斗士形象就是真正的英雄的男性气质。恢复世界秩序之人（就如同马克西默斯杀死康茂德、废除了皇帝一职时所做的那样）就是拯救世界之人。换言之，其所

指奠立了男权制美国民主世界权力的基础，这个权力可以拯救世界。

通过赋予马克西默斯形象以真正的男性气质，赋予康茂德失败的男性气质，影片表露出这样的潜文本：当菲勒斯以利剑（战士）而不是以权杖（国王）为符号时，其自身特有的权力就具有真正真实的男性气质。战士角色得以高贵化，而国王（总统）角色则遭到拒绝，正是通过王权（总统权及其有关腐败的权力）才使特有的男性气质被变成失败的男性气质。[1] 这样，从微观（个人）到宏观（社会）角度反映出国家层面上的权力。在影片中，如果罗马要恢复自己特有的权力就必须废除皇帝一职，因为正是皇帝的堕落才使不可控的女性气质进入到国家机构的机体之中。因此，由于“美帝国”需要特有的男性气质，把影片作为关于与美国权力有关的当代（20 世纪中叶至 21 世纪初）叙述来阅读，就必须改造并重申仁慈的好男性气质的神话，这种男性气质存在于由“民主的”（寡头政治的）规则紧紧控制的利剑符号之中。由于允许软弱和堕落——女性化——的人们掌控，总统一职削弱了国家的男性力量。必须要一个“战士”总统，他愿意为拯救国家权力而杀戮，就像以《独立日》这样的电影和乔治·W. 布什这样的总统更公然地表现出来的那样。2003 年 5 月布什的一张照片中，他身着飞行服登上亚伯拉罕·林肯号航空母舰，身后一面大旗，上写“使命完成”。[2]

156

与罗马共舞：神话与男性气质

当我们到古代世界去为当代世界寻找一种根据时，我们就对其进行神秘化。由于罗马是西欧的神话根据之一，它就是建立男性气质神话基

1 电影《独立日》也采用了这种男性神话，影片中的总统被塑造成这样的形象，他首先是战士，其次是理性的统治者，其三是慈祥的父亲，其四是善解人意的丈夫。

2 当然，随着美国最近情况的变化和巴拉克·奥巴马的选举，小布什不再被当作“勇士总统”的符号。确实，五年后他在“使命完成”上的溃败被符号化为总统孩子气的游戏，在其中，他不仅假装赢得了战争，而且假装他是真正的战士。

础的理想背景。描写古代世界的现代电影非常令人愉快和着迷，但总是反映和散播着那些制造和消费电影的大众的观念。男性气质和男性现在仍处于危机之中。在女性主义影响下，在酷儿理论（男性）的质疑下，西欧（白人）精英男性气质一旦作为人性的象征，就会有成为那些其余的“他者”的危险：社会的、短暂的、摇摆的以及相对的。为确保一种牢靠的、恒久的、坚韧的和稳定的男性气质（假设其为普遍的，因而不受阶级、种族或地域的限制），古代世界成为一个基本点，把男性气质之源定位为非凡的和普遍的。不过这种男性气质是特殊的，它没有遭到女性气质（康茂德）的污染，因为女性气质在西欧大约是在1800年才作为特殊和分裂的范畴被建立起来的——它远离了女性气质和顺从（顺从被仁慈地标示为“受保护的”）。这种男性气质不会被穿透，且自称权威，不过这假定的权威既不好战，也不压迫（马克西默斯）。代表这一权威的是马克西默斯形象，他沉稳庄重、充满威严、声誉显赫、拥有尊严，体现着古罗马性别 / 性编码包含的特有男性气质的方方面面，不过在影片中却被转换成男性气质（英雄气质）的一种或唯一真相，被假定是穿越时空的普遍存在。[1]

157

1 我敢说是巴拉克 · H. 奥巴马吗？

第六章

符号—象征与圣像：解构伊利亚德范式

介　绍

本章[1]将暂时告别性别符号学，而主要探讨符号—象征的理论化。因此，暂时把性别 / 性放到次要地位，先重点思考一下象征和图标理论。在宗教研究学科，如人类学或文学批评中，符号—象征和图标通常被作为超自然（超出人的意图的范围）或自然现象（属于自然的领域）来呈现和分析，这就需要一个清晰独特的理论，并且这一理论从一开始就假定存在超自然或自然的起源。任何被标记为“神圣”的对象，某种程度上都是内在强大和危险的[2]。乔纳森·Z. 史密斯在阅读了科林·特恩布尔的《森林人》（1961）后，认为特恩布尔研究刚果的姆布蒂人最“神圣的物体”莫黎墨（molimo）时所采用的方法“具有‘迷信’的色彩，‘原

1　本章主要是《解构伊利亚德范式：符号》的扩展版本，该文收入维利·布劳恩与罗素·T.麦卡琴主编的《宗教导论：向乔纳森·Z.史密斯致敬随笔集》，伦敦：Equinox，2008。

2　关于神圣概念及其多重理解的讨论，以及如何在一个认知的框架中去理解它，参见Anttonen，2000。

初的’欧洲人显然已经读过太多宗教研究领域的书籍，认为神圣的品德是与生俱来的，如同充满矛盾和危险的某种东西”（2004，112）。

此外，本章的意图之一是解构米尔恰·伊利亚德的论著中提出的（由约瑟夫·坎贝尔推广的）主流象征理论[1]。这种解构反映出我渴望将符号—象征理论化，而非对米尔恰·伊利亚德的又一简单批判。然而，正是伊利亚德初步建立起宗教这个概念并使其合法化，以之分隔神圣和世俗，而象征就是这一构架中必要的存在，因此，他建构了宗教研究及其他学科领域中象征和圣像的理论研究。本章力图用他的方法论解释几个问题，随后论述有关象征[2]或我在整个文本中所称的符号—象征的符号学理论。之后，本章转向圣像理论研究，这是象征的一个相当有趣的变化。最后，我认为这是一个三级层序符号，并使用伽内什作为关于圣像的个案研究。

162

已经有诸多关于象征和象征理论的研究。20世纪较为知名的相关学者有苏珊·朗格（1942）、恩斯特·卡西尔（1957）、米尔恰·伊利亚德（1961）、保罗·利科（1969）、维克多·特纳（1967）、玛丽·道格拉斯（1970）、克利福德·格尔茨（1973）和雅克·瓦登伯格（1980）。关于象征的符号学解读方面，在20世纪符号语言学法国学派中出现了一群著名的学者，如罗曼·雅各布森（1962）、费迪南·德·索绪尔（1966）、克洛德·列维—斯特劳斯（1967）、罗兰·巴特（1968；1972）、翁贝托·艾柯（1984）和A. J. 格雷马斯（1987），他们在查尔斯·桑德斯·皮尔斯[3]的影响下，接触了美国学派。

1　最近，我的朋友兼同事威利·布劳恩给我指出了另一个分享了我关于伊利亚德象征理论批评的论著，参见Dubuisson，2006，267—276。

2　有关皮尔斯符号学解读象征的一个有趣且富有启发的例证可见于Westerfelhaus与Singhal，2001。

3　有许多符号学的学派和学术圈，诸如以路易斯·叶姆斯列夫的论著为中心的哥本哈根学术圈，及在查尔斯·桑德斯·皮尔斯理论基础上建立起来的美国学派，两个学派所用名称相同却是两种符号学。关于自古希腊时期希波克拉底以来符号学的历史和各种各样的理论发展的讨论，参见Martin与Ringham，2000；Sebeok，1994；Clarke，1987；Blonsky，1985；Eco，1984。

以上两个群体分别从不同角度研究象征符号。以伊利亚德为代表的第一组，倾向于关注自然和语言两类象征符号，并且通常认为宗教符号是自然符号[1]。这一组主要从阐释学角度研究象征，力图探测符号的深度以找到它们的"真理"。这种理论努力探寻一个假定的深层内容（意义），而形式（容器）则被简单地理解为是内容的传播媒介（很像许多一神论神学中的身体支持着灵魂的说法）。例如，伊利亚德的一个核心概念是宇宙轴或"世界系统的中心"。在《神圣与世俗》中，他评论说："夸扣特尔人新教徒的口号'我在世界的中心！'瞬间揭示了一个神圣的空间最深的意义。"（Eliade，1967，36）这并不是将空间作为社会的、政治的或意识形态所决定的去研究，或者用符号作为编码这样的方式（如一面国旗）来陈述空间，或根据上下文和语言学的规范来解读符号，伊利亚德表明空间与"神圣"的符号（如树、柱子、石头等等）有关。涉及"神圣"的这个问题，作为分析的一部分，我在下面将对任何可能的解释进行讨论。

第二组理论家致力于符号学领域，他们并没有做以上划分，而是将象征作为符号（希腊语意为手旗信号或表象）来研究。受索绪尔语言学理论的影响，象征被理解为是从社会系统中涌现出来的语言学符号，在表示、塑造和传达这些系统。符号学并不依赖阐释学，尽管语义学与之163 相关。意义很重要，但理解此意义要求人们理解符号—象征的功效：

> 符号学是对词语本身进行研究，而不仅仅是把它作为替代物体的名称来研究。语言被理解是其自身的存在，而不是作为一个不同物体间透明的、可传递的中介物。诗歌的符号学追求口头材料的转换，它发现了语义特征的声音来源。符号学一般是对作为能指

1 这种划分并不如我介绍的那么清晰。玛丽·道格拉斯和维克多·特纳在结构上研究象征，克利福德·格尔茨和特纳受"语言学转向"的影响，从语言学角度解读象征。但三者都并不把象征当作纯粹的语言学工具来研究。例见Clifford Geertz，1973、1974；Mary Douglas，1966、1970；Victor Turner，1967。

（不是内容，不是所指）的符号的研究。符号学的要旨不在于符号意味着什么，而是他们如何表意。符号学是对意义形式的强制性探索，这个形式被认为或许是完全束缚着主体的。（Blonsky，1985，xxvii）

在本章的第一部分，我将重点集中在被当作自然的符号，然后将伊利亚德与阐释学方法论所理解的区分神圣/世俗的逻辑联系起来，以证明继续使用伊利亚德象征理论所存在的问题。在最后一部分中，我提供了一个在符号学框架内解读符号—象征的简要图示，以提供研究象征的另一种方法。虽然一个关于象征的符号学分析必然更加困难与复杂，甚至有时看来似乎很费解，但关于象征在社会主体中如何建构和应用的分析并不需要被称为神圣的某种东西来预防和阻止。

米尔恰·伊利亚德和象征

与伊利亚德一样，乔纳森·Z. 史密斯也从事宗教的比较研究，并在多个层面评论过伊利亚德的工作。这些评论中有两个观点对我现在研究伊利亚德的象征理论极为重要。起初，伊利亚德论著中包含象征的环境，即神圣的和世俗的，二者相反相成，使“自然象征”的提法得以运用。史密斯认为，伊利亚德赋予神圣以本体论意义，或是超越了这个词本身的一个存在。在这样的构想中，神圣及其中的象征被作为在存在之中或属于存在一部分的某些事物。因此，在他的框架中，神圣作为一种存在就被当作了原始和权威造物的所在。伊利亚德认为，人类力图以各种各样的神话、象征和仪式来使这种权威的所在变得可见。史密斯同意伊利亚德的这种解读，他评论说：“伊利亚德似乎提议说神圣是权威的，被理解为存在、力量、创造力，与世俗截然相反，世俗是不权威的，‘绝对不存在的’，或混乱的。”（Smith，1978，91）在伊利亚德的逻辑中，神圣被理

解为是自我存在的(自身即存在)——这当然表明它要么是有意识的力
164 量,力图进入人类社会和历史的活动之中(就像《塔纳赫》中的神),要么在所谓神圣的事物背后存在一些引导力量(就像基督教中主要的神)。这意味着象征是从社会活动转换来的,包括历史的、文化的、经济的或政治的活动。似乎可以说象征——真正的象征——并不是人类设计的。相反,真正的象征,换句话说宗教的象征(或被认为是自然的象征),它直接言说着有时可以瞥见的现实,该现实总是停留在人类活动之外,因为它来自于超脱尘世的地方。因此,史密斯认为:

> 伊利亚德重新评价了这些范畴(空间和时间),将它们与超越人类一切限制的现实的表现形式及其参与联系起来。对伊利亚德来说,空间和时间是侵入和重复的模式。……空间和时间被宗教人士感受为"非同类的"。因此,两者反映了一般本体论层次的突破经验,这一突破使参与现实——将世俗具体化和神圣化——成为可能。(1978,94)

在他对于象征的讨论中,伊利亚德建立了介于两种存在模式或两种环境之间的自然划分,即神圣的和世俗的。前者包含了他所称的神圣和(或)宗教符号:

> 当我们描述神圣的空间、人们居住的仪式化建筑,或关于时间的各种各样的宗教体验、宗教人与自然和工具社会的关系、人类生活的献祭、人类至关重要的功能(食物、性、工作等等)中所负载的神圣性的时候……神圣和世俗这两种经验形式之间的天渊之别将是显而易见的。**神圣和世俗**是世界上的两种存在模式,是人类历史进程中人们所呈现的两种存在状态。(Eliade,1967,14,着重标记为原文所加)

因此，在伊利亚德的论著中，象征首先并非与语言相连的符号学工具。相反，它就是存在于他们之中或与之相关的存在（有生命的或无生命的），是自然或人造的客体（例如一个石头或十字架）或概念，并灌注着一种超脱尘世的超自然力量。这些客体因而成为神圣进入世俗（作为“存在的模式”）的途径。这些客体被伊利亚德作为工具以实现其神圣和世俗两种理论概念间的互换。象征不是符号学的工具，以用于模拟、塑形和允许人们表达他们的信仰和实践体系。相反，它们使普遍和独特的（McCutcheon，1997）“宗教”本性或所谓神圣的本性显现出来。在伊利亚德的理论中，正是神圣和世俗的区别使“宗教”的表现形式及其象征得以实现，而不是在宗教系统的代表性存在中去建立起神圣和世俗的区别。据伊利亚德所说：

165

> 人类意识到神圣，是因为它证明和表现了自己完全不同于世俗。为使**证明神圣**这一行为符号化，我们提出了显圣物（hierophany）这个术语。它是一个恰当的术语，因为它没有任何进一步的暗示；它仅仅表达其词源学的内容，只表达**某种神圣的东西向我们显现自己**……我们在每个情况下都遇到相同的神秘行为——例如有着完全不同规则的东西的表现形式，不属于我们世界的现实，组成我们自然的“世俗”世界的客体，等等。（1967，11，着重标记为原文所加）

在伊利亚德的论著中，象征——它可以是中心、世界树、绳结、贝壳、火、水、字或石头——总是被解释为神圣，虽然用来描述其神圣性的形容词可以也确实是变化的。神圣的石头或树是一个自然的客体，一种非自然的力量附着在它身上。这种力量通过客体辐射指向神圣领域，并且在那一时刻证明其真实存在。它存在于象征的意义所止的神圣之门。

例如，伊利亚德提供了来自各种社会历史的地点（中国、印度、中东、澳大利亚和非洲）的例子，表明“中心”的象征意义从宇宙的山、宇宙的树以及可能是一棵树的树干中显现出来。他第一次将这种中心的象征意义与有序和混乱的两级空间之间的区别联系起来。在有序的空间中，它的中心是一个被明确定义或标记为神圣的空间。他认为：

> 就在那里，在中心，神圣在总体中显示出自己，或以基本的显圣物的形式——如在“原始人”中间（在图腾的中心，例如，埋葬神圣之物的洞穴等）——或神灵直接显现这种更加进化的形式，如在某些传统的文明中。（Eliade，1961，39）

这里，神和人类或者至少他们占据的空间，被认为具有满足将这个核心聚合空间标志为神圣的条件。它的神圣把这个空间标示为中心，空间中心主义使它成为神圣。象征分析至此结束。当然从远古到所谓的原始社会、传统社会再到现代社会都存在关于中心的象征意义演变的描述，这种演变是线性进步的，但是在很大程度上，从来不能超越它自身去解读中心作为神圣的[1]符号的象征意义。这是不可更改的最终的象征意义。

然后，人们注意到，伊利亚德关于神圣/世俗的逻辑区分在信仰和实践体系中限制和决定了符号—象征的意义和作用。它们不是塑形和表达意义的符号学工具。相反，它们是神圣（符号）的光通过的窗口或是能让神圣在其中表现自身（圣像）的事物。对伊利亚德而言，象征也可能是言语，如标志或“神圣”，但作为言语，它们表达着一个更深层的现实，即需要阐释学的探测以理解指示“超脱尘世”的象征。象征的语

166

1 有人指出，伊利亚德的渐进模式是其象征、神圣和一般宗教理论的背景。因此“原始”和古代结合在一起，与传统和现代相反，这是他对于社会组织（世俗）的一般观点，在此之上是形而上学组织（神圣）。

言学属性和逻辑是一个人必须突破的障碍：

> 象征性思维不是儿童、诗人或错乱的头脑独有的特权：它与人的生存是同质的；**它优于语言和话语理性**。象征揭示了现实的某一方面——最深的方面——藐视知识的其他形式。图像、象征和神话不是关于灵魂的不可靠的创造物；它们是对一种需求的反应，实现了一种功能，发现关于存在的最隐蔽的形式。因此，关于它们的研究能够使我们更好地理解人类——在他向历史条件妥协之前的"本真"之人。（Eliade 1961，12，着重标记为论者所加）

在方法论问题方面，史密斯认为伊利亚德的模式或比较的风格是形态学的。比较的模式在"一个永久性结构的固定秩序"之中运行（Smith，1978，256），所以尽管可能有许多显现，但这些显现都反映了数量有限的永恒不变的原型。此外，这些显现被伊利亚德按照从简单到复杂的顺序加以连续界定，简单的存在被分配到信仰和实践的"原始"体系中（如澳大利亚的土著居民），复杂的存在则被分配到信仰和实践更超前的体系中（如基督教）。史密斯认为，除这里的种族中心主义和殖民主义暗示之外，其问题还在于在封闭系统中进行的论述，忽略了社会和历史两者的变化和差异。因此，如古老乌鲁克的寺庙和近代开罗的清真寺这样神圣的空间，也完全被按照相同的方式去设想。社会、文化和历史的差异将二者区分开，这些差异在分析寺庙和清真寺现象时，被认为与它们毫不相关。同样，社会的差异用时间、文化和地理来标志，同样被认为是不相关的。正如史密斯所指出的，伊利亚德对宗教现象的比较研究将这些差异中和了，只从表面的差异、从不同范畴的动态的表现形式层面上研究，所有这些都只是表明原型的恒定有限。只有原型指向隐藏于这些证据之下的真相：

> 即便是在全球范围内，比较仍然严格限制在一定程序中。人们可以在系统之中进行比较，或是在模式和特定证据之间来比较。(形态学)系统中的比较并不考虑时间或历史；而模式和特定证据之间的比较是关于证据的程度和可理解性的比较，不考虑线性历史的发展。(Smith,1978,259)

167

史密斯对伊利亚德公正的批评，使得人们在伊利亚德范式中思考象征时，一些更显著的问题被暴露出来。伊利亚德的计划——通过可信的宗教经验将现代人性还原到适当的空间——形成了他关于历史、宗教和宗教现象的比较研究。

伊利亚德对于象征的方法论研究是为了探索象征的深层意义。为了使神圣和那些有关世俗的现象理论化，阐释学成为其选择的典型方法。他说：

> 如我们所言，他(宗教历史学家)常常忘记他研究的是古代整体的人类行为，因此他的事业不应该变成**记录行为的历史证据**；他也应该试图更**深刻地理解它的意义**和发音。(Eliade,1961,33,着重标记为原文所加)

解读象征的深层含义需要对象征进行阐释学解读。阐释学旨在揭露真相。它“阐释艺术或科学，尤其是圣经，通常区别于注释或实践阐述形式”(《牛津英语词典》)。阐释学研究象征是力图找出其神秘的他者性以努力揭示神秘。依据伊利亚德阐释学研究，象征的真相被认为是起源于人类社会的社会历史条件之外的，但随后在这些社会中通过象征显示出来。因此，这个游戏是为了确定什么是真相，并且这个真相是时间和空间上普遍存在的真相。马泰·卡林内斯库(1988)评论说：

> 伊利亚德的精彩阐释劝服读者把图像、符号、隐喻、故事或发明看成神的显现，承载着记忆。借助这些工具，想象摆脱了失忆症，在这种失忆症里，现代性召唤并恢复了遗失世界的意义。简而言之，伊利亚德奇异的散文带给人更大的启示是在信仰方面，这种阐释保留着我们对神话真相最美好的记忆。（引自 Allen，2001，215）

伊利亚德所探寻的是象征原初的古老真相及其在随后的人类社会历史中的变迁。这正是关于中心的象征为何可能是宇宙树、树桩、山、寺庙的原因。这些象征中的每一个超凡的神的所在都被看做是与上天相 168 连，而普遍存在的神的所在则与其下面的土地相连。正是这种（性别化的）超自然的他者性才是要探索的真相。伊利亚德根据鲁道夫·奥托的《神圣者的观念》发表了他的《神圣与世俗》，并遵循奥托的观点，提出"这个超自然的神呈现为'完全的他者'（ganz andere），基本上是完全不同的"（Eliade，1976，9—10）。这正是伊利亚德试图以阐释学方法研究象征所揭示的观点。象征的真相并不存在于象征的社会历史特性中，因为这仅仅是人类生物试图表达真相的行为、思想或话语。由于人类生物是社会历史的，因此真相的表象往往隐藏在世俗（理解世俗）之下。但伊利亚德认为，通过比较象征的不同表象，真相能够被发现，以抵达从"超自然的神"或"神圣"中产生出中心的那个原初的纯粹时刻或源头。因此，为了认识这一真理，象征的社会历史冗赘物必须被清除掉。

在伊利亚德的阐释学中，中心是最重要并着力讨论的部分，于此可理解神圣为何物。但为什么特别是中心使人更接近超自然或神圣？他指出：

> 它（中心）使人注意到尘世间的某些事情，我们可以称之为**对于天堂的怀乡病**。由此我们的意思是希望总是能够并毫不费力地在世界、现实的中心发现自己的处境；通过捷径并以自然的方式去

超越人类之境，重新获得神圣之境——正如基督教所言，人类堕落前之境。（Eliade，1961，55，着重标记为原文所加）

对伊利亚德而言，象征并不是符号学的工具，因为那将使它们完全成为世俗的。象征既是神圣的，也是世俗的：它是世俗的，因为它最初属于世俗的世界（一棵树，一块岩石，一座山），但当象征表达意义（如中心）时，就显示出神圣性。伊利亚德所揣测的形式与内容间的游戏并不有关空虚和存在，也不是关于言语的一词多义（见下文）。相反，形式和内容反映了世俗和神圣的鸿沟，并由此判断这种分裂的真相。形式是世俗的，内容是神圣的，或形式是社会历史的表现，而内容是原型。

伊利亚德的论著并没有分析象征的明确意图。在我看来，他的目的是解释区分神圣和世俗的逻辑的真相，以及在阐释学上探索人类表现力的深度以便找到神迹（参见 Douglas Allen，2001，211，与伊利亚德相似的理解）。在他关于象征的论述中，伊利亚德将我们留在了神圣的门口，没有多少或没有任何关于符号如何示意的理解或者除了神圣之外符号所表达的意义。这样看来，在伊利亚德的论著中，神圣和世俗间的区分逻辑是试图建立存在的模式，而不是信仰和实践的体系如何运用符号去编码和解码存在的理论。不仅如此，神圣是他象征理论的核心解释范畴，用于收集和控制所有的符号，即使它本身也是一个符号。因此在伊利亚德的理论中我们看到的是用一个符号—象征来解释所有的符号。逻辑上讲，这就如同用一个苹果来解释水果这个范畴。苹果是水果的一种，但决不能用于解释这个范畴，甚或举例证明这个范畴中的其他所有水果，如蓝莓、香蕉或菠萝。像苹果一样，神圣属于一个范畴，也就是说，符号和水果各自都不能解释这个范畴。因此，在这个逻辑中运作的他的解释方法仅仅是作为解释而提出的观念。

169

符号—象征

不同于伊利亚德，如果将象征作为一个符号学工具，彻底分析的可能性将大大增加。在符号学领域，符号被理解为塑造、表示和传达人类的存在，这个存在既是社会的，也是历史语境中的。因此，符号运用就能够解释符号—象征如何发挥功能，其意义如何转变，以及它是如何在人类社会系统中运作的。符号学研究象征，将象征带入人类活动领域。因此，象征是语言学工具，人们通过象征塑造、表示和传达存在。美国符号学家托马斯·西比奥克表示："我也认为，任何从动物交流系统派生出的语言都是完全无用的，因为语言没有发展来促进人类交流的迫切需要。在能人（Homo habilis）那里……它作为一个极其复杂的建模工具……而发展起来。"（1994，114）这个重要观念在于，语言（符号学的口头符号与非口头的符号有别）是一个建模工具，或人类共同和单独编码及解码存在的一种方式。语言及其中的象征首先被理解为模拟了人类对存在的感知。 170

在符号学框架中，符号—象征是用于模拟、塑形和传达意义的图形、形状、图像、物体、声音、单词、短语或手势。然而，符号—象征不仅仅是词汇本身。符号—象征的交流超越了词汇所涵盖的主要意义秩序。罗兰·巴特[1]（1972，109—159）认为，符号—象征作为二级层序的符号逻辑系统运作，因而符号—象征先是作为成熟的符号（单词），其次才作为符号—象征表达意义。巴特借鉴索绪尔的符号三类说（能指、所指、符号），提出二级层序符号理论，认为成熟的符号，如一朵（红）玫瑰，就是符号—象征的能指，这一能指与一个新的所指（概念）有关，生成了一

1　在罗兰·巴特的重要文章《现代神话》（1972）中，他将神话命名为二级层序符号系统，但之后却发展了他关于象征而不是神话的分析考察，例如黑皮肤的阿尔及利亚人向法国国旗致敬的图像。鉴于此，我用此论著以理解符号—象征。在巴特的理论中，我认为他称"神话"为二级层序符号是因为所指（概念）通常是一个神话素，甚或是完全成熟的神话。然而，巴特同样认为，符号和符号—象征才是能指和所指之间相互作用下的最终产物。

个新形式的符号，爱。此外，符号—象征的成分，即能指和所指并不按从左到右的顺序来解读，相反，这是一个同时发生的过程，其中能指和所指同时产生符号。对符号—象征的这种研究由下图 6.1 可见，它表明符号—象征是如何在语言中并通过语言而产生的。

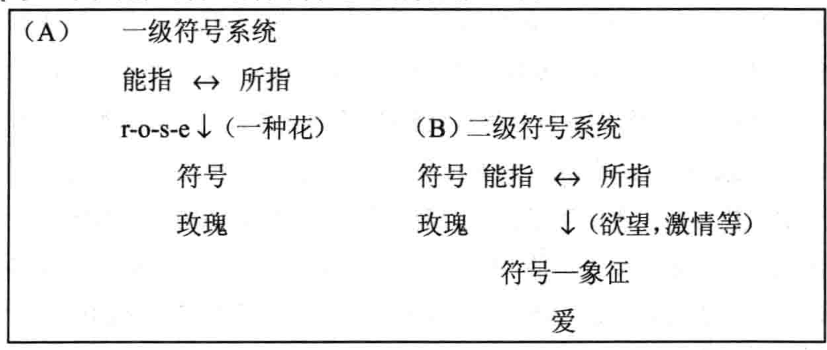


图 6.1 符号—象征

一个人会在生活的各个方面以及信仰和实践系统的解释框架中接触到符号—象征。与其他的修辞手法相似，如隐喻、转喻和提喻，符号—象征表明超越它们主要示意的意义。例如，在基督教框架中，一个十字架是能指，指向的不仅是一个作为十字架的实在事物，还指向一个所指（概念），即携带着神被钉十字架的观念。在神被钉十字架的意义框架中，引出了神死于人类之罪的观念并指向人性的救赎——或对那些选择相信的人是如此。能指（十字架），与其相关的是所指（神被钉十字架），二者生产出符号（人类救赎）。因此，基督教中的十字架可以是社会力量的符号—象征（如康斯坦丁），可以是可感知的形而上学力量的符号—象征（基督教神的胜利），以及基督教自身的符号—象征——在这种情况下，一个符号—象征代表了一个整体，就像提喻一样。

171

十字架成为符号—象征，基督教靠它详细阐述了对于过去、现在和未来以及其世界观和世界终结的理解。但这个符号—象征和其他符

号—象征一样，从来不是固定静止的。因为它是被生产扩展出来的，在特定的社会历史背景下被赋予意义，符号—象征的确是变化的。例如，在中世纪时期，十字架被看做代表了基督的旅程，即他从世界内部到世界中，到世界之下，再到世界之上的活动。十字架这个能指与神秘之旅的概念这个所指相连，表示人们所想象的耶稣 / 基督之旅——所有基督徒都将死亡的旅程。然而，在远古世纪早期的基督教义中并不存在这种意义，因为十字架在当时是罗马人用于羞辱和惩罚的工具，并且遭受罪行的人都是罪犯或被压迫的人。这里，用在耶稣身上的十字架表示受压迫的人性及其清白的承诺，而这承诺已得到证明[1]。尽管基督教的整个历史中，关于十字架象征的这种说法并不全面，但这确实表明了符号—象征是怎样发生变化，以反映同一个信仰和实践系统随着时间的推移而有所发展的情况。

因此，符号—象征可以随时间改变而其含意可以被添加或被移除。另一个例子"卐"（swastika）也证明了符号—象征的历史性。"卐"是出现于古代（主要是印度，也有希腊和地中海周围地区）的一个几何符号，被用来装饰陶器，它的语义学意义可能包括了世界四个交叉角落（"卐"的多重意义参见 Aigner，2002；Srivastava，1998；Quinn，1994；Wilson，1986）的概念。在 19 世纪末，它被当时在印度当新闻记者的鲁德亚德 · 吉卜林采用，此时，它的内涵是好运吉祥的开端。到 20 世纪，这个图形被纳粹党政权拿来利用，他们利用了这个几何图形的古老性，以表达纳粹政权与古代（雅利安）世界的连续性。这个古老的符号原本与德意志民族有关，而现在"卐"这个符号—象征被赋予了新的意义，即德国人民的不朽之根。"卐"所代表的古代根基被利用来表示纳粹德国从古代到现代的连续性，这种连续性进一步被用来表示种族的纯洁性。植根于古老世界这一定位是根本，它是起源的时刻，是初始未变 172

1　基斯·霍普金斯评论说："十字架的形象象征着对奴隶和土匪的惩罚，提醒我们早期的基督教对受压迫者的要求，它提倡天堂是上下颠倒的世界：穷人将享有特权，富人将被拒绝进入。"（2004，217n25）

的，这个时刻代表着纯洁。不仅如此，连续性意味着德意志民族从这个起源点到当下从未间断的发展线路，这种未间断加强了其内部的意义纯度——德国人是人种纯粹的人，就像原始的古代人一样。有人指出，1935 年吉卜林对纳粹党使用“卐”的反应是，从他的书上移除了“卐”的标志，并说它已经被“不可挽回地污损”了（引自 Gilmour，2003，304）。在第二次世界大战之后，与纳粹党相关的“卐”表示罪恶，它被新纳粹分子群体用来表示与他们有关及他们相信的纳粹主义意识形态。事实上，通过与纳粹主义及其所有内涵间不可磨灭的联系，所有将“卐”与古代雅利安世界和好运相联系的东西都已经包括在内了[1]，至少在西欧是如此。然而，如果思考“卐”这一符号—象征的活动与多义性，探索其如何表意，而不是表示什么意义，你将会发现一些有趣的答案。

我已经简略地说过，象征是二级层序符号，语言是基础，在此之上建造了符号—象征的房屋。我已提到了能指，并指出，同时发生的活动中，能指和所指相互关联而产生符号—象征。如前所述，这种逻辑将研究者带到了语言中，而不是神圣那紧闭的大门。由此可以追问符号—象征是如何发展出这样一种扩展性指令，使“卐”作为符号—象征使用多余意义（多余的语义内容）来表意，它同时既是形式又是内容，因此是多维的。在最一般意义上讲，符号—象征具有多余的意义是因为总有比初次遇到时更多的意义。十字架不只是两块彼此附着的木头。这就是所谓的符号—象征的一词多义，使之获得多种意义：每一个意义都引起了随后的意义，再通向另一个意义。这正是为什么符号—象征是非常有用的意识形态工具，例如，“卐”就是对纳粹政权有价值的意识形态工具。

新增的并与意义的多样性紧密连接的是符号—象征的能指的形式和内容（见图 6.1）。在罗兰·巴特的理论框架中，符号—象征的能指作为一个充分形式化的语言学符号，既是形式（结构）也是内容（意义）。能指是最初在符号—象征中充分形式化的符号（见图 6.1）。这个充分

173

1　我要感谢我的文字编辑塔姆辛·巴克斯与我分享这个有关吉卜林和他使用“卐”这个符号的信息。

形式化的符号（如“玫瑰”这个单词）缺乏它特定的意义或内容（一朵玫瑰，这朵玫瑰，玫瑰），反而生成了一个抽象概念：如此的玫瑰。作为能指的玫瑰随后连接到一个新的所指（例如，欲望、激情、浪漫、渴望）并产生了符号—象征，即爱（见图6.1）。过程是这样的：玫瑰这个单词是充分形式化的符号，携带着一个意义或拥有内容。然而这个意义被推向了外围或隐蔽的位置，并被与符号—象征相联系的一个新的所指模糊了。这就使符号—象征同时地携带着“新”和“旧”两种意义。形式和内容的游戏包含了存在与缺席、空虚与丰富。符号—象征的逻辑被巴特（1972，123—124）以类推的方式来描述。正如他所说，这像是同时地看一扇窗及其外面的世界的过程。我们在看到窗户的同时，能透过窗户看到外面的世界。窗户（玫瑰）的形式，是在场（已在场）的，我们可以看到它，但它又是缺席的，因为我们穿过它在看，并不把它作为窗户本身去看。内容是窗外的风景，它远离我们的直接体验（空虚），但它又是充实的，充满了窗外的世界。因此，当一个人看到符号—象征（如一朵玫瑰、一个十字架或一个“卐”），它的形式在场却又缺席：我们能看到玫瑰、十字架或“卐”，但它们的这些特定意义被推到了背景之中被遮蔽了（空虚），随后又充满了新的意义（充实）。换句话说，字面意义被推到背景之中，这样，符号就能充当一个能指的形式，用以和一个二级层序符号中的新的所指相连接，产生出符号—象征（见图6.1）。这样就使符号—象征重新表意：爱（玫瑰），罪恶，苦难和救赎（十字架），或古老的和纯粹的（“卐”）。据巴特所言：

在像语言这样的单一系统中，所指不能扭曲任何东西，因为能

> 指是空的、任意的[1]，与所指没有任何抵牾。但在这里，一切都是不同的（巴特指的是二级层序符号系统或符号—象征）：可以说，能指存在两个方面：一个是充实的，指意义……一个是空虚的，指形式……概念扭曲的东西当然是充实的，即意义……（符号—象征）被它们的历史所剥蚀，转变为以动作示意。（1972，122）

正是这种对充实、对内容的感知，深入到了基础深处，使一些人相信真实可以接近，这也正是它吸引“宗教”理论家并使他们困惑的原因。这个理解范式中的象征并不仅仅是符号学的工具；相反，它远不止这些，它还被当作是信徒与被信仰之间的关联、主体与其对象或人类与神圣之间的关联。对象征的这种理解是追随伊利亚德的众多用法中的一种，这是一种误导——因为符号—象征被认为代表了某种潜在且永恒的现实的真相，而不是当下信仰和实践的社会历史系统，符号—象征于其中发展而来。当然，在信仰和实践系统中，它可能被理解为代表了某种永恒的真理，但这是关于象征的信念，且并不言说其过程。这种信念正是伊利亚德的象征理论所论述的，并用来解释象征（例如神圣），而不仅仅考查符号如何再形式化为符号—象征且以特殊形式表意。追随伊利亚德象征理论的研究者简单重述了所考查的宗教信仰或文化系统，而不是分析符号—象征。例如，“卐”并不代表将某个永恒纯粹的时刻与德意志民族不可割裂地关联起来的真相，但用来表达纳粹政权制造的这种观念。

其次，伊利亚德也假设神圣与世俗之间有区别（例如他假设单词和象征有内在的区别），再以阐释学去探测符号—象征的深度，不对他或她

1　相关问题涉及到动机不明的能指。例如在单词“玫瑰”中，没有将其与能指相连的任何内在因素。索绪尔指出：“‘姐妹’的观念并不是通过任何内在联系与其连续的声音s-o-r这一法语的能指相连；它同样可以被其他任何序列所代表，这可以由语言之间的差异和不同语言的存在得到证明：所指‘ox’一方面有能指b-o-f，另一方面还有能指O-k-s（Ochs）。”（Saussure，1966，67—68）

自己的信念作简单判定，这些信念产生于伊利亚德范式，假定其具有圣洁、神圣或原型的性质，是符号—象征的中心。因此，在伊利亚德构想中，符号—象征如何运用并提供意义，它如何塑形和被演变着的社会历史塑形，符号—象征如何携带意识形态意向，甚或符号—象征如何与信仰和实践系统连接并在其内部发展，这些都被忽略了。

我认为必须在语言学框架中去理解和分析符号—象征。符号—象征是物质的，即使它们只是单词。对语言和能指而言，也存在物质性。在对符号—象征的符号学理解中，符号—象征是核心的语言符号，虽然它们是抽象的。从索绪尔语言学理论开始，再到巴特的神话理论（改编本很多，见本书第 189 页注释 1），符号—象征是经得起分析的，因为它们首先被认为是语言的一部分。其次，作为语言学的（因此是人类社会性的产物）符号—象征就是存在或存在的模式。这些模式来自社会文化领域并产生于其中，因历史和社会情况而异。如前所论，语言的出现作为人类进化的适应性特征不应该单独或一开始就与沟通相联系，而是要先与认知相联系，尔后在其中与模式化相联系。人类通过模式化来理解和解码存在。模式化使我们赋予我们生活的世界以意义并塑造这个世界，但它们决不是中立的，因为它们是模式，通过它，人类共同或单独地代表着存在；它们既是规范的又是叙述的，拥有非凡的力量。多样的符号—象征使这种非凡的力量变得明显，这是一个非常有趣且奇怪的现象，也是本章下一步将讨论的圣像。

175

圣　像

不同于查尔斯·桑德斯·皮尔斯对圣像[1]的理解，在我的理论和实

1　如我提及的，圣像不是出现在C.S.皮尔斯理论中的像似符概念。皮尔斯理论认为：“符号是像似符、指标或象征。像似符是符号，拥有表现其重要性的特征，即使其客体并不存在，就如同一个铅笔线条代表了几何线条。指标是符号，如果其客体被移除，它马上就会失去使其成为符号的特征，但如果不去阐

践中，圣像往往不同于符号—象征，或者说符号—象征是不同于圣像的。在我的论述中反映出将圣像作为象征的倾向，但象征不作为圣像。这有什么区别呢？是不是如玛丽·道格拉斯（1970）和其他人所说，圣像是那种被认为是不同于语言象征的自然象征？圣像和自然象征之间是否有某种具体性来做范畴性区别？如果二者有区别，那么要如何区分圣像与符号—象征之间的差异？

简而言之，一个圣像被看做是分享它所指向的事。换句话说，圣像反映并包含它所指向的事物，而象征则指向事物、代表事物，但未必反映或包含该事物。根据《牛津英语词典》，我们今天的“圣像”这一术语是来自拉丁语，但源自希腊语 εἰκών，是指“类似、图像、肖像、外表、相似和明喻”[1]。然而这个概念有了重要的进展。例如，十字架并不类似基督教会或神，虽然十字架确实是附在很多基督教教会之上的提喻。十字架也被理解为类似在新约中钉着耶稣的物体。此外，十字架还被认为是恐吓和控制恶魔的某种“拟象”。但在这些情况下，十字架仍然是一个符号—象征，因为正是十字架作为基督教符号—象征的力量这一社会意涵威胁着“基督教”恶魔。因此，事实上，十字架，如恶魔（或广为人知的吸血鬼）威胁，被作为一个符号—象征运用，它被理解为象征着恶魔的力量，而不是包含了恶魔的某些重要方面。像十字架这样的符号—象征并不包含超自然的事物，相反它简单地指向事物因而代表神的力量。然而，圣像被信徒理解为包含了某些超自然的事物，因此具有内在的力量。举例来说，在许多基督教倾向的社会场所中，都能找到具体的玛利

释它，它也不会失去特征，就如一块有弹孔的靶子是射击的符号，因为没有射击就不会有弹孔，但弹孔始终在那里，无论人们是否将这个弹孔感知为射击。象征是符号，如果没有解释，它会失去使之成为符号的特征，只有通过其被认为有意义的特征，其话语的表达方式才能标示它的内容。”（见Innis，1985，9—10）虽然我认为，皮尔斯与像似符相关的相似性研究如他理解的那样，使他把符号界定为像似符，接近于本章我所提出的圣像概念。（译者注：赵毅衡的《形式论人名译名汇总表》将icon译为像似符，但在本书语境中，译作圣像似更符合文意。）

1　根据《牛津英语词典》的词源表，圣像的“图像”之意出现在英语用法中是在16世纪。

亚和基督的图像，它们被理解为能给信徒们带来力量。这种力量通常被当作疗治的力量，或保佑的力量（身体、精神、经济、情感或社会的），虽 176 然这种力量当然也被当作是消极的，会对错待它、忽视它或轻视它的人造成伤害。因此，人们对圣像的基本理解是，它其中包含着能被发掘的超自然力量。不同于符号—象征，圣像被看做是包含并释放力量的，且由于其物质性，这一作用是可能的。然而这个力量本身被认为是通过偶然事件或宗教仪式被一种超自然的存在安放在物体之中的。

圣像包含并证明它所指向的力量这一观念是圣像的一个方面，被许多社会文化形式所共享，即使圣像的概念及其力量被认为是变化的[1]。例如，20 世纪在墨西哥的民间天主教和在希腊民间的东正教中，圣像力量的概念就有所不同。在墨西哥语境中，圣像所具有的力量并不被认为是无限的，而是需要陆陆续续加以补充。通过把圣像回归到相关的自然地点，或将它放置于靠近另一个强有力的圣像旁，就可以补充其力量。墨西哥托霍拉瓦尔人和策尔塔尔人的四次朝圣仪式中，仪式舞者将他们社群各自的圣像运送到朝圣的地点，让圣像彼此互访以补充其能量（Poole，1991）[2]。然而，在希腊北部农村，圣像并不需要补充能量，因为它们的力量来源被认为是无限的，这些圣像能够在过火仪式中“再生”（Danforth，1989，70—71）。在过火节日（Anastenaria）中，与圣徒康斯坦丁和海伦有关的圣像被用在当地一年一度的游行队伍和过火仪式中。过火仪式被认为能给科斯蒂（Kosti）的人们带来福祉，治疗需要它的人，为仪式参与者或说是火行者带去身心的福祉[3]。因此，有关圣像力量的多

1　被认知的力量及其特定的图像或所采取的形式是圣像的两个方面，也可以作为文化变异的例子。

2　在她关于这些舞者的民族志研究中，德博拉·普尔指出舞者具有三个基本职能。他们将圣像运送到了朝圣地又返回，他们代表其社群缓和了圣地（基督或圣母玛利亚）的权力，并为他们的社群赢得了表现在物质上的精神福利，如丰收的庄稼，也完成了“货物”或圣日赞助的传送。货物（字面意义是负担）通常由社群的几个成员或个人承担，通过承担圣日的社会经济负担，他们中的所有人都在社群中获得了地位。（Poole，1991，310）

3　火行者据说是追随圣者足迹的人，这一足迹被包含在过火仪式之中。通常那些成为火行者的人都深受圣徒康斯坦丁或海伦的折磨，只有当他们开始积极为圣者服务时，才会痊愈（见Danforth，1989，

少和持续性的理解虽有不同，但相似的是它们如何被认为确实是包含着某种力量，这种力量物质化到具体的物体中，因而可以为仪式的参与者和（或）当地民众所用。

因为圣像是人工制品，它的复制和塑造也采用不同的形式，因此，例如在希腊农村，当一个旧的圣像被修复时，翻新圣像所弃用的零件则被用作创造一个新的圣像（Danforth，1987，73）。洛林·丹福思评论说：

> 圣徒康斯坦丁和海伦最古老的圣像被认为是“来源于科斯蒂的旧的那个”（Yerokotsìanos），它来自于东方的色雷斯……通常被称为其他所有圣像之“父”……其他参与过火仪式的圣像被称为是这个圣像的“孩子”……“圣徒康斯坦丁和海伦所有的圣像都来自于这一个，正如所有的男人都是亚当的后代。圣像拥有孩子，并像男人一样繁殖。”据大量科斯蒂人说，特殊圣徒的特定圣像拥有比其他圣像更大的力量，圣像越旧，力量越大。当一个新圣像被做成，它就需要力量，因为一些来自于它“父亲”的重要物质被整合到了它身上。（Loring Danforth，1989，170）

177

由于圣像有父亲甚至祖父们（指作为复数的“人”或“父亲、祖父和老人”），它们同样也有宗谱（Danforth，1989，169）。宗谱的轨迹清晰地建立在父系关系基础上，就像科斯蒂人的血缘组织一样。然而，这种理解在墨西哥、拉丁美洲和南美洲语境，或希腊农村的其他地方（或在印度语境中，我将简要论及更多有关情况）并非如此。在这些地方，圣像通常由与圣像有关的神或圣徒的超自然介入而“被发现”[1]。虽然在拉丁美洲和南美洲，圣像能够并确实拥有权力，但它们在父系宗谱的叙述中并没有被认为是如此。这种语境中的圣像倾向于其原始意义，即独一无

75—83）。

1　这也可能是希腊农村的情况，特别是涉及圣地和朝圣地时。例见Dubisch，1995。

二的。然而，尽管圣像被视为是独一无二的，但这些独特的圣像可以并确实共享着神性。事实上存在许多圣像，但它们只与数量有限的神或圣徒有关[1]。

在印度，圣像已有漫长的发展历史。据理查德·戴维斯所言，早在印度河流域或哈拉帕文明时期就被发现的与神明相关的人工制品已经可能具有仪式意义（大约公元前3300—1700年）。然而，削弱或唤醒人工制品的仪式指令，无论是拟人的还是非拟人的、形成的还是自我存在的（svayambhū）[2]，都首次出现在公元第5世纪的吠陀文献的附录中。然而，建立人工制品的神性的行为被称为削弱仪式，似乎并没有得到充分发展，直到公元7世纪和8世纪才出现在毗湿奴本集和湿婆教典之中（Davis，1997，26）。多数学者认为，削弱仪式出现在中世纪时期的印度，因此将它和虔诚派运动联系在一起（Eck，1998，45）。

印度圣像有将近一千五百年的悠久历史，这意味着圣像的概念和削弱仪式已随着时间发生了改变，反映了社会历史语境。然而，圣像作为一个包含并证明与神有关的力量的存在物的基本理解仍然始终如一。圣像被视为一个实物，例如岩石、石头、雕刻的木头、模压粘土、成形的青铜器等，是神通过婆罗门祭司的仪式行为使其削弱的。在人们制造的 178 人工制品中，削弱是在人工制品中植入（pastiṣṭhā）神性这一仪式程序的延伸。在所发现的被当作自然圣像的人工制品中，仪式被缩减到最小，且似乎常常被用来确保由神所作的适当削弱。因此，在这种语境下，

1　这并不意味着拉丁美洲和南美洲的圣像彼此间没有任何关系，他们是有关系的。圣像常被拉去拜访彼此。然而，尽管以一个圣像滋养另一个圣像，圣像重新补充了能量，但它们表面上仍互不相关。

2　自我存在的圣像是"自然"的物体，如一块石头或岩石，要么象征性地代表神，例如，男性生殖器像对于湿婆神，要么神的某种被正式认可的特征被认为存在于自然器物中。保罗·考特赖特在他关于伽内什的论著中指出："奥塔维尼亚卡斯和马哈拉施特拉邦的其他圣地中的大多数图像都被称作'自我存在的'。也就是说，它们并不是由制造者雕刻或由牧师安装的。相反，诚实而言，它们是石头，与象头具有惊人的相似之处。就像毗湿奴学派的乌阿拉伽马村的石头和湿婆派的巴纳林伽，没有人类代理的图像作为伽内什在世上的圣迹的化身而出现，不需要牺牲（prānapratisthā）的仪式，因为它们的神圣对它的信徒而言是显而易见的。"（Courtright，1985，207）

仪式有意识地成为了创造圣像的中心。

戴维斯指出，在中世纪时期的印度，植入神性分五个阶段。第一阶段是选择原料以确保它适合神，例如，如果是木制品，就要找到适当的树，然后以仪式请居住在树中的实体离开。第二阶段涉及图像本身的物理结构，换句话说是对初级产品的实际塑造，使其类似神。第三阶段是初次唤醒图像，关键在于开眼，用各种各样的物质，如蜂蜜，被涂抹在眼睛上，随后由婆罗门祭司用一枚黄金针移去。第四阶段是净化仪式，将需要浸泡的人工制品放在水中若干天。最后第五阶段称作“浇水礼”，是仪式表演，为人工制品注入能量。仪式的最终阶段是用某种物质浇淋（“水中布满了无花菩提、神圣的无花果、金合欢、榕树等被认为是吉祥象征的植物和用作祭品的草”，*Bṛhatsaṃhitā*，60.8—10，参见 Davis，1997，34—36）以及（或）诵读人工制品上的祝祷文（Davis，1997，34—36）。

然而，自我存在的圣像都是天然物，大多数伽内什的神殿中都有这种圣像[1]。这些并不需要完整的五个阶段仪式（Courtright，1985，207），其仪式过程（称作 jirṇoddhāra，意思是“修复破损的”）仅包括最后三个阶段，还包括一个绥靖仪式，旨在确保“当它失去防御时”，任何可能进入其中的势力都会得到救赎（Davis，1997，252—254）[2]。

在我上述提到的三个地方，语境不同，确实对于圣像的理解也不同。在印度的寺庙和房屋中，人是建立仪式的中心；希腊农村的东正教和墨西哥的天主教中，虽然人也是圣像崇拜的中心，但他们并没有在仪式上削弱圣像，因为圣像被认为是能量自供的。在现代希腊农村，人们确实是在“发现”[3]圣像，但他们也结合旧圣像的一部分创造了新的圣

1 伽内什的自我存在的圣像主要是石头或其他自然物质，其形状让我们想起伽内什的象头。

2 戴维斯也提到过这种修复已损伤或已损毁的圣像的仪式，只要有关神的形象仍能够辨认（1997，253—254）。

3 我的意思是，通过“发现”，通常是通过梦境，圣像与人交流以使之能够被发现，因而得以在礼拜的物质系统，如小礼拜堂或神殿中，树立起来被朝拜。这种发现是在罗马天主教和希腊东正教的信仰和实践系统中都存在的现象，尽管这与形式上的建构实践有关，但也可能存在强大的“民间的”潮流，强调圣

像。具有代表性的是，在现代墨西哥，就像在南美洲和拉丁美洲，圣像也是被“发现的”，虽然在不同的信仰和实践系统中，如坎东布雷或乌班达教，圣像被认为是既有天主教的渊源，又有非洲（如约鲁巴人或达荷美人）的渊源。不仅如此，在这些基督教义中发挥作用的圣像主要是已制成的人工制品，如雕像，而不是天然物，如在印度发现的岩石、石子或木块。例如，据说，仁爱圣母像曾漂浮在古巴的科布雷矿业省附近的尼佩湾。一些渔民从海中救起最初的人工制品，以后因此而发生了许多奇迹（Brandon，1997，51）。之后，在这个地方，圣像就是已经被人制成后被超自然的存在选中的人工制品，这个超自然的存在可以是天主教的圣人或神，或者如萨泰里阿教的例子，是天主教约鲁巴人的圣人或表演者，他们被认为可以展现被选中的人工制品中的力量。

179

简略比较了三个不同语境中关于圣像概念上的理解，可见其参照的逻辑。圣像与符号和符号—象征一样，是语言学工具。但在大多数文字表达的意境中，圣像是物质的和有生命的事物。圣像可以或应当被作为符号—象征去分析吗？有没有需要引入的步骤或方面来处理它的物质性和生命感？在下文中，我提出圣像可以通过符号学来分析，但要做到这点，我建议使用三级层序符号理论，因为我相信它才能使圣像的物质性得到公平处理。我认为，圣像所具有的物质性被嵌在第一层序和第二层序符号（符号和符号—象征）中，尔后再作为圣像重新表意。这一运作过程可被视作与克洛德·列维—斯特劳斯的结构化系统相一致，就像文化拼凑物和神话一样，其中，“神话思维的特性作为实践平台上的‘文化拼凑物’，建立起结构化的系统，不是直接和其他结构化系统相关，而是利用遗迹和碎片……”（Lévi-Strauss，1966，22）因此，我将大胆提出，

像崇拜。有人发现印度也有“发现”这种提法，但这里没有梦境这个因素。相反，人们常受到古老雕像或神的代表物的阻碍，因此要祭司才能决定它是否确实是圣像。如果它被确定为圣像，就会用仪式去净化它，使它复苏，并在寺庙或神殿中得到重建（见Davis，1997，113—142）。

符号和符号—象征被包含在圣像之中，产生第三级层序符号[1]。

圣像的符号学解读：伽内什

为了进行圣像的符号学解读，我将借鉴保罗·考特顿特关于伽内什的民族志学论著及其在印度南部农村的语境下关于圣像功能的描述。依据圣像的结构及其如何表意，我认为圣像是一个语言学工具，尽管它是人工制品。尽管据J. T. 米切尔和罗兰·巴特的理论，人工制品并不常被理解为语言学工具，但我却认为它们的语言学特征使图像能够表意（见 Hall，1997）。换句话说，正是与语言结构化系统和符号—象征相关联的人工制品使其可以按照它自身去表意。米切尔认为：

180

> 在表现、意义和交流领域，文字与图像之间的关系反映了我们所设想的象征与世界、符号及其意义之间的关系。我们想象文字与图像之间的鸿沟，与文字和物体、（在最大意义上的）文化和自然之间的鸿沟一样巨大。图像是假装非符号的符号，假装成（或对信徒而言，是实际上实现了的）自然的即时性存在。（Mitchell，1986，43）

米切尔认为，图像和文字二分法运用了意识形态规则。意识形态规则嵌在这种相反相成的特权中，将与文本 / 文字相联系的思想凌驾于与身体相联系的图像之上。然而，正如米切尔令人信服地论述的那样，图像和文字都属于语言类，尽管它们代表了不同的种类。如果语言最初被理解为是“极其复杂的模拟工具”，其中“表现、意义和交流”决定它的

---

1 在皮尔斯的符号学中，圣像是一个符号，其基础是形式上的相似，因此它属于现实的第一级。皮尔斯认为，现实有三级，并将之称为第一级、第二级和第三级。圣像作为第一级层序符号“不能有任何内在的复杂性，它们不会是标记（第二级）或象征（第三级）”（Parmentier，1994，17）。在一定程度上，这与我在本章探讨的问题是相反的。

特征，那么，有一种解释就是，图像和文本都具有这些特征，因此可以被理解为拥有语言这个共同的祖先。它们该如何区分又因而如何代表两种不同的语言种类，这都与其如何模拟有关：图像是一种展示，可以并且确实唤起文本，而文本是一种叙述，可以并且确实唤起图像。但依据模仿来区分，二者的差异在于其重点的不同：图像强调展示，其中的文本强化了展示；而文本强调叙述，其中的图像强化了叙述。如米切尔评论的：

> 对形象化图像的认知通常不可避免地受语言影响，无需将我们投入无限后退的能指的深渊。对于艺术研究而言，它意味着简单化，就像文艺复兴时期的"诗如画"的概念，且与艺术的姐妹关系一直存在。文字和图像的辩证关系似乎总是存在于一种文体及其符号形成的过程中。（1986，42—43）

如果不是在读者脑海中，至少在我的脑海中，已经认为图像同样是语言学的，认为圣像属于第三级层序符号系统就有了一定的可信性。因此，如图 6.2 的符号系统的原理图，其中第一级层序是符号，第二级层序是符号—象征[1]，第三级层序是圣像。在索绪尔—巴特的框架中，圣像的作用是第三级层序符号。

181

1　如第189页注释1所示，罗兰·巴特的重要文章《现代神话》将神话命名为二级层序符号系统，但随后转到对象征而不是神话本身的理论研究。和其他人一样，我运用了他的神话理论去理解我称为符号—象征的语言本质。

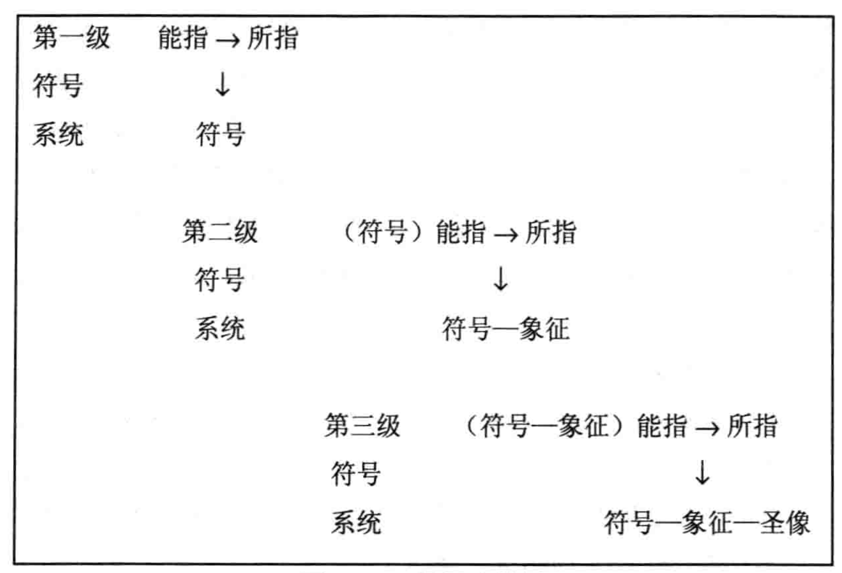


图 6.2 三级层序符号

上图提供了多个层次的意义以及圣像是如何进行模拟、表意和交流的。为了更好地理解上图，我将用它来解读伽内什的圣像。

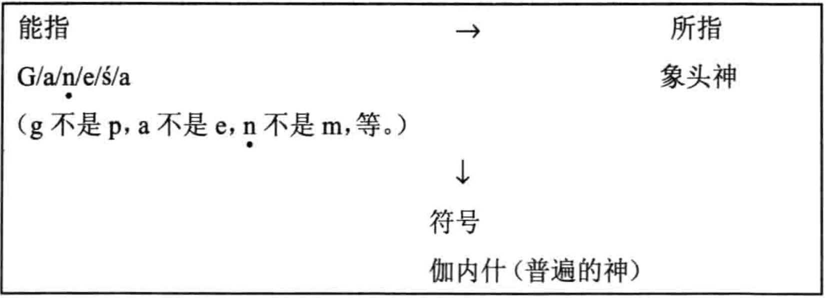


图 6.3 伽内什作为语言学符号

如图6.3，在一级层序符号系统中有一个符号，在此例中我们有了一组组合起来的字母将神命名为伽内什。字母的选择是动机不明的，

因此，“g”出现在适当的位置，原因仅在于它不是“p”、“t”或“s”。换句话说，即能指G/a/ṇ/e/ś/a的字母中缺乏固有之物使其与所指相连。与此动机不明的字母组合相连的是所指，或概念，在此例中即象头神。同时解读能指和所指二者，便产生了伽内什或在印度发现的象头神这个符号。

182

(符号)能指	↔	所指
伽内什 (普遍的象头神)		运动，开端，障碍，阈值，大地 中间力量，快乐，幽默等。
	↓	
符号—象征 伽内什，障碍之神，开端之神， 帕尔瓦蒂(和湿婆神)之子		

图 6.4　伽内什作为符号—象征

在上图 6.4 中，二级层序符号从一级层序符号(或列维—斯特劳斯的结构化系统)中取出符号，此时它具有了内容。然而，巴特认为内容远离符号—象征的能指形式——它如同幽灵般存在——又成为了符号—象征的能指形式。巴特表明能指既是充实的又是空虚的，这就是巴特所要表达之意：内容是疏离的充实，因此造成了缺失。内容为了在二级层序符号系统中充当能指而成为了形式。在这个过程中，第一级层序中产生的符号其历史是空虚的。因此，此例中的符号“伽内什”缺乏任何与地理源头和社会群体相关的特征，而与使伽内什成为普通神的广义概念有关。这个符号此时变成了能指，聚集在二级层序符号系统中，连接到一个新的能指(概念)，以创造出符号—象征。新的所指包含了如运动、开端、障碍、阈值、地球、中间力量、雨、繁荣、幽默和快乐这些概念，并与能指伽内什有联系，使伽内什这个充满了意义的符号—象征得以出现。在

所指中的各种意义是多义的，与相关的对立术语一起，得到大量神话语料的支持，这些语料是在漫长的时间里围绕神而累积起来的（Courtright，1985）。伽内什这个能指（第一级层序符号系统中充分发展的符号）与嵌在所指中的大量意义相关联，而产生出伽内什这个符号—象征。因此，伽内什成为了障碍之神，开端之神，人类和其他神之间的中间人，帕尔瓦183 蒂的儿子以及湿婆神收养的儿子（或依据神话，是非自然的儿子）。

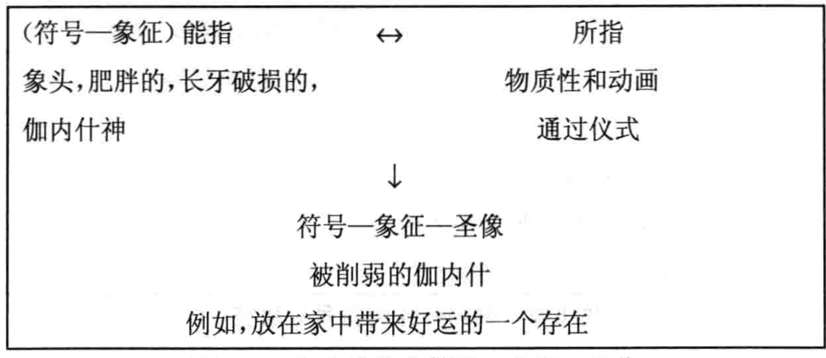


图 6.5　伽内什作为符号—象征—圣像

如图 6.5 所示，第三级层序符号建立在第一级层序和第二级层序符号之上，到达圣像这一意义层次。在这个意义层次，新的能指都建立在充分发展的语言学符号和符号—象征二者之上。在第三级层序符号中，完全成熟的符号—象征充当能指，内容或意义再次变得疏离和不再重要。符号—象征为了充满一个新的具有物质性和生命力的所指而成为形式。确立仪式的印度南部语境就可以作为例子。能指和所指合起来表现一个新鲜事物，即伽内什这个具有物质性和生命力的符号—象征—圣像。再者，在这种发展过程中，那些被疏离的并未消失。其必须被保留，但保持着一定的距离以使圣像获得完整的形式。如巴特对于二级层序符号系统中能指形式的出现所说的：

> 但这一切的关键在于形式并不抑制意义，它只是使其贫乏，将其放在远处，将其供人处理……意义之于形式，就如瞬间定格的历史，是一种乏味的丰富，这有可能在迅速的转换中唤醒和溃散：形式必须能够不断地在意义中再次生根，获得滋养它所需的营养，最重要的是，它必须能够隐藏在那里。(1972,118)

这在三级层序符号系统中似乎同样是必需的。设在一定距离外的是伽内什这个符号和符号—象征的特点。符号（特定的人和地理位置）以及符号—象征（多义概念和多层神话）的历史不再重要，这是为了构成形式。这个形式是伽内什的形象，一个疏离了其历史的言语形象。伽 184 内什的抽象拼贴画是无形的，然而，伽内什形象作为三级层序符号中的能指形式是完整但又空虚的。在一级层序和二级层序符号中固有的是伽内什的言语形象，这使这一形象得以具体化：第一级层序中的所指是"象头"，而第二级层序中的所指与繁荣等概念一致，在这里则以肥胖为标记。如戴维斯所说，"伽内什对这类食物（modaka：甜的小麦或米球）贪得无厌的欲望，和由此引起的肥胖，象征他作为排除障碍之神赋予生命的强大力量"（1997,111）[1]。符号和符号—象征一起提供了一个以言语绘画出的地图，通过这幅地图来建构伽内什的形象并使之得到确认。

在三级层序符号中，能指是完整成形的符号—象征，其中，伽内什的图像，他的象头、他肥胖的身体、破碎的长牙、柔弱的男子气以及大量的表意符号，标志着他虽然衰弱但还保持着一种存在，以使形式变成形象。能指与一个新的所指相结合，通过仪式建立的五（或三）阶段，物质性和生命力由此得到例证：选择材料，由这些材料建造神，初次唤醒，净化和注水，以使符号—象征进入存在。因此，所指包含具体性、生命力以

1　这种作为繁荣符号的肥胖，也被考特赖特评论为："伽内什在功能上类似俱毗罗。俱毗罗是财神，是在百亿夜叉之上的王者；他的随从包括一群吉祥的生物，诸如谷哈亚卡斯，紧那罗，乾闼婆和阿普沙拉斯。俱毗罗有着肥胖矮小的身体，与伽内什相似，也有形似长牙状的小胡子……"（1985，130—131）

及与生命相关的力量，所有这些就产生我所说的符号—象征—圣像，或说是完全削弱了的伽内什。

这样，完全成形的圣像是多层次的。圣像被理解为神（或圣人）的活生生的文字代表，具有能被唤起或被分化的力量[1]。它是多层次的，其中嵌入了符号和符号—象征。这两种语言学工具的内含物表明它共有符号和符号—象征的特性，但圣像已经分化，并具有两个新的属性：它是物质的，具有生气的，不再抽象和静止。因为这个分化以及圣像对这两种结构化系统或符号与符号—象征的依赖，圣像就属于符号系统中的第三级层序符号。

如早先叙述的，符号—象征，包括其运用，并不只是意义、形式和概念过剩，带给象征的是存在也是缺席（符号—象征既充实又空虚）：“纯粹”的语言学符号的形式被坚持，但其概念，即所指（在二级和一级层序符号中）被疏离和搁置，以使所指（概念）在二级层序符号中得到安置。巴特指出，这些方面使符号—象征具有了多元维度。在第三级层序符号中，能指包括用作编码伽内什这个形象 / 人工制品的可见物。它是疏离 185 的，但又幽灵般地呈现出来，类似神的抽象拼贴画。能指与一个新的所指相连，物质性和生命力都通过仪式在此产生。最后，物质性和生命力（在面对着削弱仪式的伽内什中）填充了空的形式，成为其内容，而圣像由此产生。

圣像非常类似符号—象征，的确有人可能会问为什么要将圣像和符号—象征区分开来？如前所述，符号—象征的象征嵌在圣像之中，就像符号一样，因此符号和符号—象征是同等的。但对圣像的理解不止于此。在本章讨论过的所有地方以及大部分社会历史地点，圣像理念的关键核心是物质性，与之相关的次要理念是生命力，这源自符号和符号—象征。虽然符号和符号—象征确实具有物质性，因为符号可以被言说或描述，符号—象征能被描绘或雕刻，但从概念上说，圣像的物质性与

1　这一点如何达到是据社会历史背景而变化的。

生命力（所指）相关，也正是这个概念使圣像的标志与符号—象征不同。因此，符号和符号—象征从概念上被理解为所缺失的正是生命力：十字架暗示权力，因而有生命力，但权力和生命力来源于其他地方，因此十字架仅仅是那种权力的一个矢量。有了圣像，权力被看做是存在于赋予了其生命力的人工制品的物质实体之中。与符号和符号—象征不同，圣像与人接近，仿佛它是活生生的。符号—象征与符号在性质上是不同的，因此需要对其语言学和认识论的功能作进一步思考。这正是巴特和其他人着手做的事。同样，我认为，圣像与符号—象征也有性质上的不同，需要进一步思考其语言学和认识论的功能。 186

结 论

性别意识形态，信仰与实践体系以及认识论

“宗教”是在社会结构之内和文化范式之中形成的范畴，又依赖社会结构、文化范式的内外部因素得以发展，并试图去分析和理解这些社会结构和文化范式。根据斯图亚特·霍尔的说法，社会结构是具有“一种确定的结构和一套界定明晰的社会关系”的社会（1996，9），而在我的用法中，范式是指存在的运作模式。据牛津英语词典的说法，范式是“一定时期存在于一种科学或学科的理论和实践中的概念模式或方法模式，因而是一种普遍接受的世界观”。社会结构和范式是不断变化的因而是动态的。[1]

社会结构和范式的各方面都被分割开来加以界定，因此有的被称为政治的，有的称为社会的，有的是经济的，有的是私人的，有的是公共的，有的是文化的，其他则被归为宗教的。在所有情况下，范畴的发展都是明显的，由此建立起“世界观”是人类活动的中心的认知。因此，在我看来，人类命名和决定存在的努力所创造的范畴是我们社会结构和存在

1 我采用的是托马斯·昆恩所说的范式，不过加上了“动态的”，以强调——如库恩所论——范式是处于持续变动之中的动态结构（Khun，1962，92—110）。

模式的产物,因此我们要适应它并使之合法化。

一种特殊的西欧范畴“宗教”在欧洲殖民时期变得重要起来,它运用于典型的基督教范式中。当然,在西欧历史[1]上,“宗教”曾具有多种意义,在一定程度上,它是并将继续是一个范畴概念,用以划分“真正的”信仰,如基督教,和虚假的信仰,如“印度教”、“伊斯兰教”或所谓的异教[2],或标出其他没有信仰的人,如澳大利亚原住民和梦幻时光或曰所谓野蛮时代的观念。[3]对宗教的这种理解可以追溯到16世纪中期,认为 190 宗教是适当的社会结构和范式的必然属性。当然,尽管宗教的这种意义与欧洲革新有很大关系,但在后来的几十年里被用来使跨越大西洋侵略全球的活动合法化时仍然是非常有用的。正是有关宗教的这种语义运用使之成为有问题的范畴。它太过狭窄且被意识形态束缚,作为一个限定性分类单元于我而言并无用处。因此,当我努力思索神话、仪式和符号—象征及其与社会结构和范式的相互关系时,我宁愿用“信仰与实践体系”这个短语。

神话、仪式和符号—象征是塑造和界定范式和(或)社会结构的三种重要范畴。人们常常把以信仰和实践为中心的这种范畴当作“真实”世界的窗口来接近,一个被认为是存在于人类社会世界之下、之后和之旁的真实世界。通常情况下,神话、仪式和符号—象征被当作一定程度上包含着历经历史社会积淀的核心真理。对某些人,如多数基督教徒而言,神话叙事是历史的基础,由此而产生神性;对其他人,如犹太教徒和萨泰里阿教徒而言,仪式则是基本点,神性由此而与社会历史领域分割开来;而对更多的其他人而言,符号—象征和圣像是无意识的抽象物或物质化的东西,神性闪耀其间,如用于朝拜的圣像。虽然许多人认为神话、仪式和符号—象征被用作使霸权行为合法化的途径,但是神话、仪

1 对宗教范畴的讨论见Smith,1998;Masuzawa,2005。

2 根据《牛津英语词典》,“异教徒”的标准含义出现在常用语中大约是在公元971年。

3 根据《牛津英语词典》,“野蛮时代”(savages)的这个意义出现在常用语中是在公元16世纪晚期。

式和符号—象征仍常被当作是外在于意识形态的。这样，最终在对信仰与实践体系的研究中，神话、仪式和符号—象征总被当作是神性的实例，而不是描述和规定人类社会系统的社会历史范畴。将神话、仪式和符号—象征当成神性的实例，其内容尚可被分析，但那些包含内容的形式则既没有触及也没有分析。神话、仪式和符号—象征的逻辑、功能和建构仍未被考察，相反，由于其自然性，它们被当作是天然的范畴，或产生自自然的范畴，能够包含神性，就像圣像一样。

与神话、仪式和符号—象征一样，性别也常被当作一种自然范畴。即便有许多人已经认识到性别的社会历史属性，仍有许多人持有这样的观点，即性是自然范畴，性别建构于其上。性被置于自然和自然的领域，191 这样，男性和女性必然与种属乃至阶级有关。然而，如我在本书开头所说，从理论上讨论性别时，我赞同德尔菲、巴特勒、福柯和塞奇威克及其他人的观点，将性看成是由社会历史所决定的范畴。而且，我认为性别是社会范畴，它优先于性，性建构于其上。

同样，我还相信，种族、阶级、种族划分、性倾向、亲属关系以及其他身份标志都与性别 / 性相关，以放大性别的意义，这包括非白人女性在白人种族霸权中表现为超性别的，例如科伊科伊人妇女萨拉·巴特曼（1789—1815）被作为“霍屯都的维纳斯”展出（McClintock，1995，40—42），或表现为无性征的，例如美国的“奶妈”（mammy）形象。由于性别 / 性、阶级，有时还有种族之间相互交叉，超性别的“福利妈妈”形象被当作贱民和社会的寄生虫。性别 / 性同样与种族相互交织，以在白人超女性中放大种族的意义，用来划分以种族为标志的女人和不以种族为标志的女人之间的界限。所有这些范畴相互作用，以在社会结构中建立其存在的适当方式。因此，在本书中，我的目的是深入探索性别这一范畴，因为我相信，正是这一最频繁地被跨时空地使用的范畴塑造和界定了社会结构和范式，因为通过神话、仪式和符号—象征，它被最有力地赋予了形式和合法性。

在性别符号学中，我首先想要表达的是性别 / 性的重要性和考察性别符号以更好地理解信仰与实践体系的必要性。在信仰与实践体系中，存在一个关于什么是世界上的人类的概念，这个概念典型地但并不总是被性别 / 性塑形（参见 Ortner，1996），这就是我们的人类学。人类学对社会结构和范式的想象得到有关信仰与实践体系的生物学和形而上学的支撑。换言之，当在信仰与实践体系中被象征性地编码时，自然、神和神所创造的万物就被作为人类学的起源和真理。这种人类学通过仪式这样的机制在主体中进行编码，并通过借助符号—象征和神话，而在社会结构和范式中被赋予逻辑关联。通过象征话语，"世界观"一次又一次被规整塑形，它就是古代或现代世界抑或所谓新世界和旧世界中的社会结构。

192

在玛雅基切人（危地马拉）后古典时期（1200—1521）[1]的《波波尔·乌》（议会之书）中，众神、万物以及人类学被绘制出来，使玛雅社会机构的典型代表及其合法化的理想图景清晰可见，虽然在《波波尔·乌》中对神话的解释和意识形态用法在玛雅的不同历史时期均有所不同。[2]

在《波波尔·乌》所记载的玛雅基切人创世神话中，诸神根据其性别 / 性作了划分（助产士与媒人或承受者与生产者），这些性别化的人被描绘成相互协作的，不过在神话中至高无上的羽蛇神时常占据着统治地位。经过神祇的大量讨论、商讨和费心，存在应运而生。在神话中

1 《波波尔·乌》被认为是由危地马拉说玛雅语的基切人世系成员写于西班牙占领时期（16世纪）。后来，在18世纪初，奇奇卡斯特南戈的修士法兰西斯可·席梅内兹将之翻译过来。之后，这本书出现于19世纪中叶并在1857年首次被出版。虽然罗斯玛丽·乔伊斯把《波波尔·乌》当作后古典时期的文本（1200—1521），当时说玛雅语的基切人代表着占统治地位的世系（2000，77），但有人认为《波波尔·乌》中有关图形、符号、概念及其引用的仪式等考古学证据可追溯至形成期晚期（公元前400—公元250，Tedlock，1996）。同样成问题的是，有关《波波尔·乌》可靠性的论争在于缺乏原始的文献。

2 玛雅文明传统的时间表如下：古代时期，公元前9000年—公元前2300年；成形早期，公元前2300年—公元前900年；成形中期，公元前900年—公元前400年；成形晚期，公元前400年—公元250年；古典早期，公元250年—400年；古典中期，公元400年—550年；古典晚期，公元550年—850年；古典终结期，公元850年—1000年；后古典早期，公元1000年—1200年；后古典晚期，公元1200年—1521年（Joyce，2000，3；Coe，1999）。

我们注意到，虽然男性/男性气质的领袖被认为存在于至高无上的羽蛇神形象之中，但女性/女性气质的神祇并不服从于男性/男性气质的神祇。在神话中，性别/性二元意识形态非常突出，这种意识形态认为，男性（生产者）发起后再由女性（承受者）完成创造，二者必须相互配合，造物才由此产生：在造物行动中，女性和男性力量相互关联且整合在一起。虽然女性力量被置于男性领导之下[1]，“她”仍做出了自己的贡献，并被卷入有关造物形成特别是人类形成的争议中。《波波尔·乌》中有这样的文字：

> 这开启了人类的概念，也开启了对人类身体组成部分的探索。于是他们说话了，那些承受者，生产者，然后是制造者，以及叫做至高无上的羽蛇神的塑造者……这些是人类活生生的工作和设计的组成部分，是造血之水。它成为人类的血液。承受者和生产者也使用玉米……尔后黄玉米和白玉米得到种植，Xmucane（女性/女性气质）用水磨九次。她用食物拌着漂洗她手的水制成油脂，当用在所谓的承受者、生产者和至高无上的羽蛇神身上时就变成了人类的脂肪。（Tedlock，1996，145—146）

因此，这里提及的是可以作决定的女性/女性气质的有力形象，虽然在男性/男性气质的指导之下（古库马兹或至高无上的羽蛇神），而且女性/女性气质力量具有积极的存在价值或至少在众神之中，女性/女性气质是积极的编码。

这个神话中呈现的性别/性意识形态暗示着性别/性二元对立，其

---

1 与其他人一样，罗斯玛丽·乔伊斯认为，成形晚期和古典时期，在玛雅象形文字和建筑的代表中，女人常被描绘得衣着讲究而男人则常常除了精致的头饰和腰布外是半裸体的。有趣的是，有些显然处于权威地位的女人形象也是半裸的，如纳兰霍石碑24号。当女人和男人被一起描绘时，她常小于或位置低于他。有时女人跪着，而男人站立着。这种位置摆放也用于表示男人之间的权力差异（2000，54—89）。

中，男性 / 男性气质和女性 / 女性气质是分裂的，但对于造物及其延续同样是必要的符号。因此，有人会认为这个神话讲述的是性别失衡的性别 / 性意识形态，其中，男性气质和女性气质都被认为是把某种东西带进了玛雅基切人社会主体的政治的（如王朝）、经济的（如织工）、社会的（如贵妇）以及仪式的（如像承受者和助产士这样的 Xmucane，像生产者和媒人这样的 Xpiyacoc）运作之中。我说失衡是因为尽管对于创造而言女性原则很重要和必要，但其仍处于神圣的男性即至高无上的羽蛇神的指导之下。因此，这意味着女性 / 女性气质和男性 / 男性气质扮演着自己的性别 / 性角色，但同时二者对于充分实现存在都是必要的。 193

在《波波尔 · 乌》中，人类的创造或人类学神话是一个经过众神们多重努力的结果，最终四个被称作母亲—父亲（所有玛雅人的雌雄同体的父系父母）的父亲被创造出来。在他们之后，妻子们才被创造出来，经由这些妻子们以及他们的后代，玛雅基切人的宏伟家族体系才建造起来。在这个传说中，作为女性 / 女性气质的女人们和作为男性 / 男性气质的男人们联合起来建造这些家族，而后者才是玛雅社会结构组织的中心。每个母亲—父亲都与一个特定的神祇相关且拥有自己的力量。这些家族按照等级制规划（外在相互关联，内在则与每个家族的成员有关），但有趣的是，性别 / 性并不是塑造社会主体的基本单位。

古典时期的玛雅文明分成不同等级，通过殖民地化进行扩张，一定程度上是建立在奴隶制经济基础上才得以运行（Coe，1999；Joyce，2000；Fash，2005）。通过包含性别在内的其他身份形式延续了从最上层的母亲—父亲到最底层的奴隶这一垂直结构。当然，这种建立在身份基础上的社会结构得以自然化和合法化，是与由神话、仪式和符号—象征组成的形而上学和生物学领域密切相关的。通过将社会组织与神话、仪式和符号—象征相联系，在这种安排中得利的群体不是被看做是他们自己利益的煽动者和保持者，相反，从叙事上来说，他们只是占据着由神话建立、由仪式强化并由符号—象征来赋予其物质符号的社会地位，

这些物质符号显现在雕像艺术、象形文字和建筑艺术中。

在古典时期的玛雅社会结构中，与家族的联系是代表社会地位的基本方式，不管是作为占统治地位的家族还是与此相关的家族。其次，在家族内部，根据其与血统的关系的重要性（以及所有可能的能力）而获得了社会地位。再次，年龄也是地位的重要代表，因为长者被认为拥有更多的权力，因此有权掌控家族的年轻人。只有在这束缚社会的三者之后，性别才扮演了构成玛雅基切人社会主体的角色（见 Tedlock，1996；Coe，1999；Joyce，2000；Andrews 与 Fash，2005）。这样，在这种社会结构中，家族也成为构成社会的基本方式。性别 / 性当然也在如婚姻安排、家族的继承人以及性别化的劳动（如男人战斗、女人纺织）等方面扮演重要角色，特别是在仪式中。不过社会地位分为四等，因此女人们，尤其是属于那些贵族家族的女人们，在政治、经济、社会上很有权力，并在仪式中代表她们自己的权利。

194

在象形文字雕刻、绘画和纪念碑式的艺术中，玛雅具有代表性的男女搭配是常见的主题。在古典时期，男女搭配被表述成衣着华丽的女人（常常穿着多层衣物）搭配半裸的男人（如只缠着腰布）。罗斯玛丽·乔伊斯肯定地认为，对男人和女人的这种描述是观念化的，将男人与自然联系起来，而将女人与文化联系起来。她认为，进一步审视这些形象会发现常常有这样的代表性，其中，女性被置于更低的位置，或者其身体小于男性（2000，54—89）。最后她指出，男性形象与竞赛仪式（斗牛）、战斗武器（矛）和统治（王座）相关联，而女性形象与纺织工具和食物制作相关联，不过二者都通过代表性仪式跟家族相关联。因此，这意味着男女共同劳动并履行性别角色，如男人作战士而女人搞纺织。然而，由于女性被表现得比其男性伙伴矮小，且有时位置更低，女性在多数情况下是服从于其男性伙伴的，不过可能不是所有的男性。

但是，这种性别 / 性意识形态对于人类性别问题的通常看法有什么用呢？在玛雅系统中，由于家族是区分社会地位的基本标准，人们有理

由认为，威胁到家族地位的行为应当受到惩戒，例如，假如某人提出对家族或在家族中的地位的无理要求。[1] 年龄是衡量地位的第三个标准，年轻人受年长者引导，[2] 而性别 / 性是衡量地位的第四个标准，其社会重要性更弱些。在《波波尔 · 乌》的创世神话中，与此相关，但并不具有因果联系的是对男性 / 男性气质和女性 / 女性气质的积极编码。性别 / 性 195 作为社会结构的限定词，其社会价值更小，这与女性 / 女性气质的积极编码一样，都意味着从性征方面突破性别 / 性的界限并不具有威胁的意义。

然而，在如西欧特别是北美占统治地位的性别 / 性意识形态这样死板的性别系统中，在过去两个世纪以来，对两性界限的突破在许多地方一直并将继续被视为问题严重的行为，许多严厉的惩戒措施一直并将继续被用来阻止这种冒险（如疯人院、监狱、死刑、药物实验、行为矫正等等）。但古典时期和后古典时期玛雅的性别 / 性意识形态，与家族相关的社会地位，家族中包含的血统以及年龄都是划分和保持界限的基本标准。虽然在延续后代、在家族里生产衣物，以及在仪式和政治表演方面，性别 / 性很重要，但似乎其并不是区分社会界限的基本标准。有人认为，母亲—父亲（并列祖先）这个概念即是与《波波尔 · 乌》中男性气质的 xpiyacoc 和女性气质的 xmucane 在协力创造方面相一致的概念，代表了混杂的双性性征，奠定了有关人类创造的人类起源神话和有关玛雅基切人的二十二个家族建立的神话之基础。神话中最初出现的这四个人（Jaguar Quitze，Jaguar Night，Not Right Now 和 Dark Jaguar[3]）虽然都是男性，但都以女性为姓，是母亲—父亲，指向的是双重性别，其中，女

1 在威廉·法什的《科潘河谷》关于社会历史的考察中，他认为利用象形文字和绘画雕塑是表述某人地位的一种方式。

2 不过，这仍存在争议。球类竞赛和球场是贵族的、男性气质的竞争仪式，如果《波波尔·乌》能提供给我们一些证据，那么它也是围绕年轻男子这个中心而展开的。例如，著名的球手、双胞胎英雄乌纳普和斯巴兰克（他们的母亲是女神血月）挑战他们同父异母的双胞胎兄弟一只猴和一个工匠（他们的母亲是白鹭女人）。

3 根据Tedlock，1996。

性和男性、男性气质和女性气质的混合也并非不为人所知。同样可以发现的是，在古典和后古典的代表作中，女性和男性角色都穿着异性的服装（见 Joyce，2000）。在性别 / 性意识形态中，人们发现性别 / 性之间的界限很容易被跨越，在被指定的男性 / 男性气质和女性 / 女性气质之间同样存在混合的情况，性别 / 性意识形态并不严格。[1]

在我看来，对古典和后古典时期玛雅信仰与实践体系的这种简要讨论，是性别 / 性范畴的重要性及其如何在神话、仪式和符号—象征中得以应用的佳例。不仅如此，人们必须常常记住，社会结构的物质条件是与象征系统及由此产生的性别 / 性意识形态相互作用的。关系是辩 196 证的，因此任何社会的物质条件都塑造神话、仪式、符号—象征和性别 / 性意识形态，正如该社会的社会结构借助神话、仪式和符号—象征这些代表性叙述而使之理性化、公正化、合法化，使之变得“真实”，通过社会的、生物的和形而上学的领域使之得以应用，运用隐喻、转喻和提喻这 197 些语言工具赋予其意义。

1 不过，其反面常常并不是真的。

参考文献

Adam, B. and Allen, S. (eds.) 1995. *Theorizing culture: An interdisciplinary critique after postmodernism.* New York: New York University Press.

Aigner, D. J. 2002. *The swastika symbol in Navajo textiles.* 2nd. Laguna Beach, CA: DAI Press.

Allen, D. 2001. Mircea Eliade's view of the study of religion as the basis for cultural and Spiritual renewal. In *Changing religious worlds: The meaning and the end of Mircea Eliade.* ed. B. Rennie, 307—348. New York: State University of New York Press.

Althusser, L. 1995. Ideology and ideological state apparatuses (notes toward an investigation). In *Mapping ideology,* ed. S. Zizek, 100—140. London and New York: Verso.

Amadiume, I. 1987. *Male daughters, female husbands: Gender and sex in African society.* London: Zed Books.

Anderson, P. 1979. *Lineages of the absolutist state.* London: Verso Editions.

Andrews, W. and Fash, W. (eds.) 2005 . *Copan: The history of an ancient Maya kingdom.* Sante Fe and Oxford: School of American Research Press and James Currey.

Ankarloo, B. 2002. Witch trials in northern Europe 1450—1700. In Witchcraft and magic in *Europe: The period of the witch trials*, eds. B. Ankarloo and S. Clark, 53—95. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Anttonen, V 2000. Sacred. In *Guide to the Study of Religion*, eds. W. Braun and R.

McCutcheon, 283—296. London; New York: Continuum Press.

Arnal, W. E. 2000. Definition. In *Guide to the Study of Religion*, eds. W. Braun and R. McCutcheon, 21—34. London; New York: Continuum Press.

Aubin, N. B. 1705. *The history of the devils of Loudun or an account of the possession of the Ursuline nuns. And the condemnation and punishment of Urbain Grandier, a parson of the same town*. London: R. Bassett. Internet Ebook.

Baehr, H. and Gray, A. (eds.) 1996. *Turning it on: A reader in women and media*. New York: St. Martin's Press.

Balsamo, A. 1996. *Technologies of the gendered body: Reading cyborg women*. Durham: Duke University Press.

Banerjee, P. 2003. *Burning women: Widows, witches, and early modern European travelers in India* . New York: Palgrave Macmilan.

Banet-Weiser, S. 1999. *The most beautiful girl in the world: Beauty pageants and national identity*. Berkeley: University of California Press.

Barkow, J. H., Cosmides, L. and Tooby, J. (eds.) 1992. *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. New York: Oxford.

Barstow, A. L. 1994. *Witchcraze: A new history of the European witch hunts*. San Francisco: Pandora.

Barthes, R. 1968. *Elements of semiology*. trans. A. Lavers and C. Smith. New York: Farrar, Straus and Giroux, Hill & Wang.

—— . 1972. *Mythologies*. trans. A. Lavers. New York: Farrar, Straus and Giroux, Hill & Wang.

—— . 1988. *The semiotic challenge*. trans. Richard Howard. New York: Hill & Wang.

Bederman, G. 1995. *Manliness & civilization: A cultural history of gender and race in the United States*, 1880—1917. Chicago: University of Chicago Press.

Bell, C. 1992. *Ritual theory, ritual practice*. Oxford: Oxford University Press.

Bell, D. A. 2007. *The first total war: Napoleon's Europe and the birth of warfare as we know it*. Boston: Houghton Mifflin Co.

Bell, E., Haas, L. and Sells, L. (eds.) 1995. *From mouse to mermaid: The politics of film, gender, and culture*. Bloomington: Indiana University Press.

Benedict, P. 1992. French cities from the sixteenth century to the revolution: An overview. In *Cities and social change in early modern France*, ed. P. Benedict, 7—68. London and New York: Routledge.

Benhabib, S. and Cornell, D. (eds.) 1987. *Feminism as critique: On the politics of gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Benjamin, J. 1988. *The bonds of love: Psychoanalysis, feminism, and the problem of domination*. New York: Pantheon Books.

—— . 1995. *Like subjects, love objects: Essays on recognition and sexual difference*. New Haven: Yale University Press.

——. 1998. *Shadow of the other: Intersubjectivity and gender in psychoanalysis.* New York: Routledge.

Bhattacharyya, G. 1998. *Tales of dark-skinned women: Race, gender and global culture.* London; Bristol, Pa.: UCL Press.

Black, J. 2007. *European warfare in a global context, 1660—1815.* New York: Routledge.

Blackmore, J. and Hutcheson, G. (eds.) 1999. *Queer Iberia: Sexualities, cultures, and crossings from the Middle Ages to the Renaissance.* Durham, NC: Duke University Press.

Blackwood, E. 2000. *Webs of power: Women, kin, and community in a Sumatran village.* Lanham: Rowman & Littlefield.

Bloch, M. 1977. The past and the present in the present. *Man* **12**:278—292.

——. 1986. *From blessing to violence: History and ideology in circumcision ritual of the Merina of Madagascar.* Cambridge: Cambridge University Press.

——. 1992. *Prey into hunter: The politics of religious experience.* Cambridge: Cambridge University Press.

Blok, J. and Mason, P. (eds.) 1987. *Sexual asymmetry: Studies in ancient society.* Amsterdam: J. C. Gieben.

Blonsky, M. 1985. Introduction: The agony of semiotics. In *On signs: A semiotics reader*, ed. M. Blonsky, xiii—li. Oxford : Basil Blackwell.

Bloom, L. 1999. *With other eyes: Looking at race and gender in visual culture.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bobo, J. 1995. *Black women as cultural readers.* New York: Columbia University Press.

Bodin, J. 2001. *Jean Bodin on the Demon-Mania of Witches.* trans. R. A. Scott, intro. J. I. Pearl. Toronto: Centre for Reformation and Renaissance Studies, Victoria University in the University of Toronto.

Bourdieu, P. 2001. *Masculine domination.* trans. R. Nice. Stanford, CA: Stanford University. Press.

Bowers, M. A. 2004. *Magic(al) realism.* London and New York: Routledge.

Brandon, G. 1997. *Santeria from Africa to the new world: The dead cell memories.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Bristow, J. and Broughton, T. L. (eds.) 1997. *The infernal desires of Angela Carter: Fiction, femininity, feminism.* New York: Longman.

Brockless, L. and Jones, C. 1997. *The medical world of early modern France.* Oxford: Clarendon Press.

Bultmann, R. 1958. *Jesus Christ and mythology.* New York: Scribner's.

Burke, P. 1994. *Popular culture in early modern Europe.* England: Ashgate.

Burstyn, V 1999. *The Rites of Men: Manhood, politics and the culture of sport.* Toronto; Buffalo; London : University of Toronto Press.

Butter, J. 1992. Contingent foundations: Feminism and the question of postmodernism. In *Feminists theorize the political*, eds. J. Butler and J. W. Scott, 3—21. New York; London: Routledge.

—— . 1999. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York; London: Routledge.

—— . 2004. *Undoing gender*. New York; London: Routledge.

Buxton, R. 1999. Introduction. In *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, ed. R. Buxton, 1—21. New York: Oxford University Press.

Caciola, N. 2003. *Discerning Spirits: Divine and demonic possession in the Middle Ages*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Calinescu, Matei (1988). Introduction: the fantastic and its interpretations in Mircea Eliade's later Novellas. In *Youth without youth and other novellas*, ed. Matei Calinescu and trans Mac Linscott Ricketts. Columbus: Ohio State University Press.

Cameron, A. and Kuhrt, A. (eds.) 1983. *Images of women in ancient antiquity*. Detroit: Wayne State University Press.

Carter, A. 1990 (first published 1979). *The Sadeian Woman: An exercise in cultural history*. London: Virago.

—— . 1992. *Wise Children*. London: Vintage.

—— . 1993. *The Bloody Chamber*. London: Penguin Books.

—— . 1993 (first published 1969). *Heroes and Villains*. New York; London: Penguin.

—— . 1994 (first published 1972). *The Infernal Desire Machines of Doctor Hoffman*. New York; London: Penguin.

—— . 1994. *Nights at the Circus*. London: Vintage.

Cassirer, E. 1957. *The philosophy of symbolic forms*. Vol.3. trans. R. Manheim, intro. C. W. Hendel. New Haven: Yale University Press.

de Certeau, M. 1988. *The Writing of History*. trans. Tom Conley. New York: Columbia University Press.

—— . 1992. *The mystic fable: Volume 1, the sixteenth and seventeenth centuries*. trans. M. B. Smith. Chicago and London: University of Chicago Press.

—— . 1993. *Heterologies: Discourse on the other. trans.* Brian Massumi. Minneapolis; London: University of Minnesota Press.

—— . 1996. *The possession at Loudun*. trans. M. B. Smith. Chicago: University of Chicago Press.

Challans, T. L. 2007. *Awakening warrior: Revolution in the ethics of warfare*. New York: SUNY.

Chodorow, N. J. 1978. *The reproduction of mothering: Psychoanalysis and the sociology of gender*. Berkeley: University of California Pres.

—— . 1994. *Femininities, masculinities, sexualities: Freud and beyond*. Lexington, KY: University Press of Kentucky.

——. 1999. *The power of feelings: Personal meaning in psychoanalysis, gender, and culture*. Now Haven, Conn: Yale University Press.

Clarke, D. J. 1987. *Principles of semiotics*. London: Routledge.

Clarke, J. R. 2003. *Roman sex 100 BC—AD 250*. New York: Harry N. Abrams, Inc., Publishers.

Coe, M. 1999. *The Maya*. 6th. London: Thames and Hudson.

Coleman, K. M. 1990. Fatal charades: Roman executions staged as mythological enactments. *The Journal of Roman Studies* **80**:44—74.

Combs-Schilling, E. 1991. Etching patriarchal rule: Ritual dye, erotic potency, and Moroccan monarchy. In *Readings in ritual studies*, ed. R. Grimes, 104—118. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.

Connell, R. W. 1987. *Gender and power: Society, the person, and sexual politics*. Stanford, CA: Stanford University Press.

——. 2002. *Gender*. Malden, MA: Polity; Oxford: Blackwell.

Cooper, A. 2006. *The hanging of Angélique*. Toronto: HarperCollins Publishers Ltd.

Courtright, P. 1985. *Ganeśa: Lord of Obstacles, Lord of Beginnings*. New York and Oxford : Oxford University Press.

Cowen, D. and Gilbert, E. (eds.) 2007. *War, citizenship, territory*. New York: Routledge.

Csapo, E. 2005. *Theories of mythology*. Oxford : Blackwell.

Cyrino, M. S. 1995. Heroes in d(u)ress: Transvestism and power in the myths of Herakles and Achilles. *Arethusa* **31**: 49—51.

D'Ambra, E. 2007. *Roman women*. New York: Cambridge University Press.

Daly, M. 1978. *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.

Danforth, L. 1989. *Firewalking and religious healing: The Anastenaria of Greece and the American firewalking movement*. Princeton, NJ : Princeton University Press.

Davis, R. H. 1997. *Lives of Indian Images*. Princeton, NJ : Princeton University Press.

Deacon, T. 1997. *The symbolic species: The co-evolution of language and the brain*. New York: Norton.

Delaney, C. 1995. Untangling the Meaning of Hair in Turkish Society. In *Off with her head: The denial of women's identity in myth, religion, and culture*, eds. H. Eilberg-Schwartz and W. Doniger, 53—75. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Delphy, C. 1996. Rethinking sex and gender. In *Sex in question: French materialist feminism*, eds. D. Leonard and L. Adkins, 30—41. London: Taylor & Francis.

del Rio, M. 2000. *Martín del Río: Investigations into magic*. ed. and trans. P. Maxwell-Stuart. Manchester and New York: Manchester University Press.

Derrida, J. 1978. *Writing and difference*. trans. A. Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Dijkstra, B. 1996. *Evil sisters: The threat of female sexuality and the cult of manhood*.

New York: Alfred A. Knopf.

Dio, C. C. 1961. *Dio's Roman History*. Vol.9. Trans. E. Cary. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd.

Doniger, W. and Patton, L. (eds.) 1996. *Myth and method*. Charlottesville; London: University Press of Virginia.

Doty, W. G. 1986. *Mythography: The study of myths and rituals*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Douglas, A. 1988. *The Feminization of American Culture*. New York: Anchor Press/ Doubleday

Douglas, M. 1966. *Purity and danger: An analysis of concepts of pollution and taboo*. London: Penguin.

——. 1970. *Natural symbols: Explorations in cosmology*. New York: Pantheon.

Dubisch, J. 1995. *In a different place: Pilgrimage, gender and politics at a Greek island shrine*. Princeton. NJ: Princeton University Press.

DuBois, P. 1988. *Sowing the Body: Psychoanalysis and ancient representations of women*. Chicago: University of Chicago Press.

Dubuisson, D. 2006. *Twentieth Century Mythologies*. trans. M. Cunningham. London; Oakville: Equinox.

Dumézil, G. 1996. *Archaic Roman religion: With an appendix on the religion of the Etruscans*. Vol.1. Forward by M. Eliade. trans. P. Krapp. Baltimore and London : The John Hopkins University Press.

Dworkin, A. 1974. *Woman hating: A radical Look at sexuality*. New York: Dutton.

Eck, D. L. 1998. *Darśan: Seeing the divine image in India*. 3rd edition. New York: Columbia University Press.

Eco, U. 1984. *Semiotics and the philosophy of language*. Bloomington: Indiana University Press.

Edwards, K. 1997. Unspeakable professions: Public performance and prostitution in ancient Rome. In *Roman Sexualities*, eds. J. Hallett and M. Skinner, 66—98. Princeton NJ: Princeton University Press.

Ehrenreich, B. 1997. *Blood Rites: Origins and history of the passions of war*. New York: Henry Holt and Co.

Eliade, M. 1961. *Images and symbols: Studies in religious symbolism*. trans. P. Mairet. New York: Sheed and Ward.

——. 1964. *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Princeton NJ: Princeton University Press.

——. 1967. *The Sacred and the Profane: The nature of religion*. trans. W. R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich Publishers.

——. 1985. *Symbolism, the sacred and the arts*. New York: Crossroad Publishing Co.

Elkind, D. 2007. *The power of play: How spontaneous, imaginative activities lead to*

happier, healthier children. Cambridge, MA: Da Capo Lifelong Books.

Ember, C. 1978. Myths about hunter-gatherers. *Ethnology* **17**:439—448.

Enloe, C. 1989. Beyond Steve Canyon and Rambo: Feminist histories of militarized masculinity. In *The militarization of the Western world*, ed. J.R. Gillis, 119—140. New Brunswick; London: Rutgers University Press.

Erbse. H. (ed.) 1969—1977. *Scholia Graeca in Homeri Iliadem (7 vols)*. Berolini: De Gruyter.

Fash, W. 2005. Toward a social history of the Copán Valley. In *Copán: The history of an ancient Maya kingdom*, eds. W. Andrews and W. Fash, 73—102. Sante Fe and Oxford: School of American Research Press and James Currey.

Fausto-Sterling, A. 2000. *Sexing the body: Gender politics and the construction of sexuality*. New York: Basic Books.

Flavell, J. and Conway, S. (eds.) 2007. *Britain and America go to war: The impact of war and warfare in Anglo-America*. 1754—1875. Gainsville: University Press of Florida.

Flower, H. I. 1996. *Ancestor masks and aristocratic power in Roman culture*. Oxford: Clarendon Press.

Foley, R. 1995. Causes and consequences in human evolution. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* **1** (1), March :67—86.

Foucault, M. 1980. *The history of sexuality*. Vol.1, *An introduction*. trans. R. Hurley. New York; Random House, Vintage.

Freud, S. 1991. Resistance and repression. In *Introductory lectures on psychoanalysis*, eds. A. Richards and A. Dickson. The Penguin Freud Library 327—343. London: Penguin.

Futrell, A. 1997. *Blood in the Arena: the Spectacle of Roman Power*. Austin: University of Texas Press.

—— . 2006. *The Roman games: A sourcebook*. Malden, MA; Oxford: Blackwell Publishing.

Gallop, J. 1982. *The daughter's seduction: Feminism and psychoanalysis*. New York: Cornell University Press.

Gamble, S. 1997. *Angela Carter: Writing from the front lines*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Garland, R. 2001. *The Greek way of death*. 2nd edition. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Gass, J. 1998. Written on the body: The materiality of myth in Angela Carter's *Heroes and Villians*. In *Critical essays on Angela Carter*, ed. L. Tucker, 145—158. New York: G. K. Hall & Co.

Gearhart, S. M. 1978. *Wanderground: Stories of the Hill Women*. (illustrations by Elizabeth Ross) Watertown, Mass.: Persephone Press.

Geertz, C. (ed.) 1974. *Myth, symbol, and culture*. New York: Norton.

—— . 1971. *Islam observed: Religious development in Morocco and Indonesia*. Chicago: University of Chicago Press.

—— . 1973. *The interpretation of cultures: Selected essays*. New York: Basic.

Cilligan, C. 1982. *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gilligan, C. and Brown, L.M. 1992. *Meeting at the crossroads: Women's psychology and Girls' development*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gilman, C. P. 1979. *Herland*. introd. Ann J. Lane. New York: Pantheon Books.

Gilmour, D. 2003 *The Long Recessional*. London: John Murray.

Goff, S. 2004. *Full spectrum disorder: The Military in the new American century*. New York: Soft Skull Press.

Goheen, M. 1996. *Men own the fields, women own the crops: Gender and power in the Cameroon grassfields*. Wisconsin : University of Wisconsin Press.

Goldsmith, E. C. 2001. *Publishing women's life stories in France. 1647—1720: From voice to print*. Aldershot, UK and Burlington, Vermont: Ashgate.

Gramsci, A. 1971. *Selections from the prison notebooks*. ed. and trans. Q. Hoare and G. N. Smith. London: Lawrence and Wishart.

Green, M. and Brown, J. D. 2007. *M4 Sherman at war*. St. Paul, MN: MBI Pub.

Creenberg, M. 2002. Molière's body politic. In *High anxiety: Masculinity in crisis in early modern France*, ed. K. P. Long, 139—164. Kirksvitte, Missouri: Truman State University Press.

Greimas, A. J. 1987. *On meaning: Selected writings in semiotic theory*. intro. P. J. Perron, trans. P. J. C. Perron, H. Frank foreword F. Jameson. Theory and History of Literature, vol.38. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Griaule, M. 1958. *Conversations with Ogotemmeli: An introduction to Dogon religious belief*. London and New York: Oxford University Press.

Grimes, R. 1982. *Beginnings in ritual studies*. New York; London: University Press of America.

—— . 1990. *Ritual criticism*. Columbia, South Carolina: University of South Carolina.

Gruen, E. S. 1990. *Studies in Greek culture and Roman policy*. Leiden: Brill.

Gunderson, E. 1996. The ideology of the arena (Rome's Arena). *Classical Antiquity* **15**(1):113—151.

Hall, S. (ed.) 1997. *Representation: Cultural representations and signifying practices*. London; Thousand Oaks; New Dehli: Sage.

—— . 1996. Formations of modernity: Introduction. In *Modernity: An introduction to Modern Societies*, eds. S. Hall, D. Held, D. Hubert, and K. Thompson, 3—18. Malden, MA; Oxford: Blackwell.

Hallert, J. and Skinner, M. (eds.) 1997. *Roman Sexualities*. Princeton NJ: Princeton

University Press.

Hama, L. 2007. *The battle of lwo Jima: Guerrilla warfare in the Pacific*. New York: Rosen.

Hanson, A. E. 1999. The Roman family. In *Life, death. and entertainment in the Roman Empire*, eds. D. S. Potter and D. J. Mattingly, 19—66. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Hawley, J. S. (ed .) 1994. *The blessing and the curse: The burning of wives in India*. New York: Oxford University Press.

Helm, A. M. (ed.) 2007.*The law of war in the 21st century: Weaponry and the use of force*. Newport, RI: Naval War College.

Herdt, G. 1987. *The Sambia: Ritual and gender in New Guinea* . New York: Holt, Rinehart and Winston.

—— . 1994. *Guardians of the flutes: Idioms of masculinity*. Chicago: University of Chicago Press.

—— . 1996. Introduction: Third sexes and third genders. In *Third sex third gender: Beyond sexual dimorphism in culture and history*, ed. G. Herdt, 21—81. New York: Zone.

Homer. 1974a. *Iliad*. trans. R. Fitzgerald. New York: Doubleday & Company Inc.

—— . 1974b. *Odyssey*. trans. R. Fitzgerald. New York: Doubleday & Company Inc.

Hopkins, K. 1983. *Death and renewal: Sociological studies in Roman history*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— . 2004. Novel evidence for Roman slavery. In *Studies in ancient Creek and Roman society*, ed. R. Osborne, 206—225. Cambridge : Cambridge University Press.

Horsley, R. 1998. The slave systems of classical antiquity and their reluctant recognition by modern scholars. *Semeia: Special Issue, Slavery in Text and Interpretation* **83/84**:19—66.

Hubert, H. and Mauss, M. 1964. *Sacrifice: Its nature and functions*. trans. W. D. Halls. Chicago: University of Chicago Press.

Hunt, L. (ed.) 1993. *The Invention of Pornography Obscenity and the origins of modernity*. 1500—1800. New York: Zone.

—— . 2004. The 18th-Century Body and the Origins of Human Rights. *Diogenes* **203**:41—56.

Innes, S. A. (ed.) 2004. *Action chicks: New images of tough women in popular culture*. New York: Palgrave Macmillan.

Innis, R. E. (ed.) 1985. *Semiotics: An introductory anthology*. Bloomington: Indiana University Press.

Institoris, H. and Sprenger, J. 2006. *Malleus maleficarum: The Latin text and introduction*. Vol.1. ed. and trans. C. S. Mackay. Cambridge: Cambridge University Press.

——. 2006b. *Malleus maleficarum: The English translation*. Vol.2. ed. and trans. C.S. Mackay. Cambridge: Cambridge University Press.

Irvin, F. M. 1992. From renaissance city to ancien régime capital: Montpellier, c. 1500—c. 1600. In *Cities and social change in early modern France*, ed. P. Benedict, 105—133. London and New York: Routledge.

Jackson, S. and Scott, S. (eds.) 2001. *Gender: A sociological reader*. New York: Routledge.

Jakobson, R. 1962. *Selected writings*. Gravenhage: Mouton.

——. 2002. Two aspects of language and two types of aphasic disturbances. In *On language: Roman Jakobson*, eds. L. R. Waugh and M. Monville-Burton, 115—133. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Johnston, S. I. 1999. *The restless dead: Encounters between the living and the dead in ancient Greece*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Jones, W. (trans.) 1918. *Pausanias: Description of Greece Books I-II*. Cambridge Mass.; London: Harvard University Press.

Joyce, R. 2000. *Gender and power in prehispanic Mesoamerica*. Austin: University of Texas press.

Juschka, D. M. 2003a. Whose turn is it to cook? Victor Turner's communitas and pilgrimage questioned. *Mosaic: A Journal for the Interdisciplinary Study of Literature* **36**(4): 189—204.

——. 2003b. The writing of ethnography: Magical realism and Michael Taussig. *Journal for Cultural and Religious Theory* **4**(4) : 84—105. Http://www.jcrt.org/archives/

——. 2004. Cladistics, morphologies, taxonomies and the comparative study of religion. *Method and Theory in the Study of Religion* **16**(1). 2004: 12—23.

Kaplan, E. A. 1997. *Looking for the other: Feminism, film and the imperial gaze*. New York: Routledge.

——. 2005. *Trauma culture: The politics of terror and loss in media and literature*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Kaplan, H., Hill, K., Lancaster J. and Hurtado, A. M. 2000. A theory of human life history evolution : Diet, intelligence and longevity. *Evolutionary Anthropology* **9**:156—185.

Kieckhefer, R. 1998. *Forbidden rites: A necromancer's manual of the fifteenth century*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Klaić, D. 1991. *The plot of the future: Utopia and dystopia in modern drama*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Kraemer, R. S. 1992. *Her share of the blessings: Women's religions among Pagans, Jews and Christians in the Greco-Roman world*. New York: Oxford University Press.

Kramer, L. 2005. *The sociology of gender: A brief introduction*. 2nd edition. Preface by Judith Lorber and foreword by Beth B. Hess. Los Angeles, CA: Roxbury.

Kristeva, J.1997. *The portable Kristeva*. ed. K. Oliver. New York: Columbia University Press.

Kuhn, T. S. 1962. *Foundations of the unity of science*. Vol.2. number 2, *The structure of scientific revolutions*. 2nd edition. International Encyclopedia of Unified Science. Chicago: University of Chicago Press.

Kurtz, D. C. and Boardman, J. 1971. *Greek burial customs*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Kyle, D. 1998. *Spectacles of death in ancient Rome*. London and New York: Routledge.

LaFountain, M. J. 1997. *Dali and postmodernism: This is not an essence*. New York: SUNY.

Lacan, Jacques. 1988. *The seminar of Jacques Lacan*. ed. Jacques-Alain Miller. New York: W.W. Norton.

Lakoff, G. 1987. *Women, fire, and dangerous things: What categories reveal about the mind.* Chicago: University of Chicago Press.

de Lancre, P. 2006. *On the inconsistency of witches: Pierre de Lancre's Tableau de l'inconstance des mauvais anges et demons (1612)*. trans. H. Stone and C. S. Williams. Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.

Langer, S. K. 1942. *Philosophy in a new key: A study in the symbolism of reason, rite, and art.* New York: New American Library.

Laqueur, T. 1992. *Making Sex: Body and gender from the Greeks to Freud.* Cambridge; London: Harvard University Press.

Leakey, R. and Lewin, R. 1992. *Origins reconsidered.* New York: Little, Brown & Co.

Lee, A. 1997. *Angela Carter*. New York: Twayne Publishers.

Lefkowitz, M. and Fant, M. B. (eds.) 1982. *Women in the ancient world: The Arethusa papers*. Albany: SUNY.

Lehman, P. (ed.) 2001. *Masculinity: Bodies, movies, culture*. New York: Routledge.

di Leonardo, M. and Lancaster, R. N. (eds.) 1997. *The gender/sexuality reader: Culture, history, political economy*. New York: Routledge.

Levack, B. 2006. *The witch-hunt in early modern Europe*. Harlow, England; New York: Pearson Longman.

Lévi-Strauss, C. 1963. *Structural Anthropology*. trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. London: Allen Lane, The Penguin Press.

—— . 1966. *The savage mind*. The Nature of Human Society Series. trans. J. & D. Weightman. Chicago: University of Chicago Press.

—— . 1969. *The elementary structures of kinship*, ed. and trans. R. Needham, trans. J. H. Bell and R. von Sturmer. Boston: Beacon Press.

Lewis, N. and Reinhold, M. (eds., intro. and notes) 1966. *Roman Civilization: The*

Republic and the Augustan Age, Selected Readings Vol.1. New York: Harper and Row, Harper Torchbooks/Academy Library

Lincoln, B. 1986. *Myth, cosmos, and society: Indo-European themes of creation and destruction*. Cambridge and London: Harvard University Press.

——. 1989. *Discourse and the construction of society: Comparative studies of myth, ritual and classification*. New York; Oxford: Oxford University Press.

——. 1991. *Death, war and sacrifice: Studies in ideology and practice*. Chicago; London: Chicago University Press.

——. 1994. *Authority: Construction and corrosion*. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1999. *Theorizing myth: Narrative, ideology and scholarship*. Chicago: Chicago University Press.

Lindemann, M. 1999. *Medicine and society in early modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lloyd, G. 1966. *Polarity and analogy: Two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

——. 1979. *Magic, reason, and experience: Studies in the origin and development of Greek science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lorber, J. 1994. *Paradoxes of gender*. New Haven: Yale University Press.

——. 2005. *Gender inequality: Feminist theories and politics*. 3rd. Los Angeles, CA: Roxbury Publishers.

Lorber, J. and Farrell, S. A. (eds.) 1991. *The social construction of Gender*. Newbury Park, CA: Sage Publications.

Lorber, J., Farree, M. M. and Hess, B. B. (eds.) 1999. *Revisioning gender*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Luhmann, N. 1995. *Social systems*. trans. J. J. Bednarz and D. Baecker. Stanford, CA: Stanford University Press.

Mani, L. 1998. *Contentious traditions: The debate on sati in colonial India*. Berkeley: University of California Press.

Marin, J. M. 2007. A Jesuit mystic's feminine melancholia: Jean-Joseph Surin SJ (1600—1665). *Journal of Men, Masculinity and Spirituality* **1** (1):65—76.

Martin, B. and Ringham, F. 2000. *Dictionary of Semiotics*. London and New York: Cassell.

Matthews-Grieco, Sara F. 1993. The body, appearance and sexuality. In *A history of women: Renaissance and Enlightenment paradoxe*s, eds. N. Z. Davis and A. Farge, 46—84. Cambridge, Mass.; London, England : The Belknap Press of Harvard University Press.

Masuzawa, T. 2005. *The invention of world religions: or, how European universalism was preserved in the language of pluralism*. Chicago: Chicago University Press.

Maxwell-Stuart, P. 2003. *Witch hunters: Professional prickers, unwitchers and witch finders of the Renaissance*. Gloucestershire: Tempus Publishing Ltd.

Mazzio, C. 1997. Sins of the tongue. In *The body in parts: Fantasies of corporeality in early modern Europe*, eds. D. Hillman and C. Mazzio, 50—79. New York and London: Routledge.

Márquez García, G. 1972. *One Hundred Years of Solitude*. trans. Gregory Rabassa. London: Penguin.

McClintock, A. 1995. *Imperial Leather: Race, gender, and sexuality in the colonial contest.* New York: Routledge.

McCrae, J. 1919. *In Flanders fields and other poems*. B. S. A. M. with an essay in character. New York, London: G. P. Putnam's Sons.

McCutcheon, R. T. 1997. *Manufacturing religion: The discourse on sui generis religion and the politics of nostalgia*. New York: Oxford University Press.

McGinn, T. A. J. 1998. *Prostitution, sexuality, and the law in ancient Rome*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Michael, M. C. 1996. *Feminism and the postmodern impulse: Post-world War II fiction*. New York: SUNY.

Miller, J.-A., (ed.) 1988. *The seminar of Jacques Lacan*. New York: W.W. Norton.

Mitchell, W. J. T. 1986. *Iconology: Image, text, ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

Monter, W. 2002. Witch trials in continental Europe. In *Witchcraft and magic in Europe*, eds. B. Ankarloo and S. Clark, 1—52. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Morris, I. 1992. *Death-ritual and social structure in classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Moss, M. 2001. *Manliness and Militarism: Educating Young Boys in Ontario for War*. Toronto : Oxford University Press.

Mosse, G. L. 1985. *Nationalism and sexuality: Respectability and abnormal sexuality in modern Europe*. New York: H. Fertig.

Most, G. W. 1999. From logos to mythos. In *From myth to reason? Studies in the development of Greek thought*, ed. R. Buxton, 25—47. New York: Oxford University Press.

Mozley J. H. (ed. and trans.) 1928. *Statius: Thebaid V-XII, Achilleid*. Cambridge: Cambridge University Press.

Müller, A. 1997. *Angela Carter: Identity constructed/deconstructed*. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.

Neimeyer, C. P. 2007. *The Revolutionary War*. Westport, Conn: Greenwood Press.

O'Connell, J. F., Hawkes, K., Lupo, K. and Blurton Jones, N. 2002. Male strategies and Plio-Pleistocene archaeology. *Journal of Human Evolution* **43**:831—872.

Ong, A. 1998. *Appropriating gender: Women's activism and politicized religion in South Asia.* New York: Routledge.

Ortner, S. B. 1974. Is Female to Male as Nature is to Culture? In *Woman, culture, society*, eds. M. Rosaldo and L. Lamphere, 67—88. Stanford, CA: Stanford University Press.

——. 1996. *Making gender: The politics and erotics of culture.* Boston: Beacon Press.

Orwell, G. 1949. *1984: A Novel.* New york: New American Library.

Osborne, R. 1994. The politics of sacred space in Attica. In *Placing the gods: Sanctuaries and sacred space in ancient Greece,* eds. S. E. Alcock and R. Osborne, 143—160. Oxford : Clarendon Press.

Paden, W. 2000. World, In *Cuide to the study of religion*, eds. W. Braun and R.T. McCutcheon. 334—337. London and New York: Continuum.

Parmentier, R. 1994. *Signs in society: Studies in semiotic anthropology.* Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Penner, T., and Vander Stichele, C. (eds.) 2006. *Mapping gender in ancient religious discourses.* Biblical Interpretation Series 84. Leiden: Brill Academic Publishers.

Plath, S. 1965. *Ariel.* London: Faber and Faber.

Pomeroy, S. B. 1975. *Goddesses, whores, wives, and slaves.* New York: Schocken Books.

Poole, D. A. 1991. Ritual movement, rites of transformation: Pilgrimage and dance in the highlands of Cuzco, Peru. In *Pilgrimage in Latin America*, eds. N. R. Crumine and A. Morinis, 307—338. New York, Connecticut and London: Greenwood Press.

Potter, D. S. 1999. Entertainers in the Roman Empire. In *Life, death, and entertainment in the Roman Empire*, eds. D. S. Porter and D. J. Mattingly, 256—325. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Powers, S. T. 1992. The battle of Normandy: The lingering controversy. *The Journal of Military History* **56**(3), July: 455—471.

Purcell, N. 2004. Literate games: Roman urban society and the game of alea. In *Studies in ancient Greek and Roman society*, ed. R. Osborne, 177—205. Cambridge: Cambridge University Press.

Quinn, M. 1994. *The Swastika: Constructing the symbol.* London and New York: Routledge.

Rabinowitz, N. S., and Richlin, A. (eds.) 1993. *Feminist theory and the classics.* New York: Routledge.

Raphael, R. 1988. *The men from the boys: Rites of passage in male America.* Lincoln; London.

Remarque, E. M. 1929. *All Quiet on the Western Front.* trans. A. Wheen. London: G. P. Putnam's Sons.

Remy, N. 1970. *Demonolatry. ed. and notes M. Summers.* trans. E. A. Ashwin. New

York: Barnes and Noble. Facsimile reprint.

Richlin, A., ed. 1992. *Pornography and representation in Greece and Rome*. New York: Oxford University Press.

Ricoeur, P. 1969. *The symbolism of evil*. trans. E. Buchanan. Boston: Beacon Press.

Robb, J. 2007. *Brave new war: The next stage of terrorism and the end of globalization*. Hoboken, NJ: Wiley.

Robinson, S. 1998. The anti-hero as Oedipus: Gender and the postmodern narrative (in *The Infernal Desire Machines of Dr. Hoffman*). In *Critical essays on Angela Carter*, ed. Lindsey Tucker, 158—175. New York: C. K. Hall & Co.

Roper, L. 1994. *Oedipus and the devil: Witchcraft, sexuality, and religion in early modern Europe*. London and New York: Routledge.

Rubin, G. 1975. The traffic in women: Notes on the "political economy" of sex. In *Toward an anthropology of women*, ed. R. R. Reiter, 157—210. New York; London: Monthly Review Press.

Said, E. 1994. *Orientalism*. New York: Vintage.

Sanday, P. R. and Goodenough, R. G. (eds.) 1990. *Beyond the Second Sex: New directions in the anthropology of gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

de Saussure, F. 1966. *Course in general linguistics*. eds C. Bally and A. Sechehaye. (In collaboration with A. Reidlinger, trans. W. Baskin.) New York: McGraw-Hill.

Scott, J. W. 1992. Experience. In *Feminists theorize the political*, ed. J. Butler and J. W.
Scott, 22—40. New York; London: Routledge.

Seaford, R. 1994. *Reciprocity and ritual: Homer and tragedy in the developing city-state*. Oxford: Clarendon Press.

Sebeok, T. A. 1994. *Signs: An introduction to semiotics*. Toronto and Buffalo: University of Toronto Press.

Sedgwick, E. K. 1990. *Epistemology of the closet*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Segal, R. A. (ed.) 1996. *Ritual and myth: Robertson Smith, Frazer, Hooke, and Harrison*. Theories of Myth. New York: Garland.

——. 1998. *The myth and ritual theory: An anthology*. Oxford: Blackwell.

——. 1999. *Theorizing about myth*. Massachusetts: University of Massachusetts.

——. 2004. *Myth: A very short introduction*. Oxford : Oxford University Press.

Seidl, D. and Becker, K. H. 2006. Organizations as distinction generating and processing systems: Niklas Luhmann's contribution to organization studies. *Organization* **13**(1), January: 9—35.

Sered, S. S. 1994. *Priestess, mother, sacred sister: Religions dominated by women*. New York: Oxford University Press.

Shapiro, W. 1998. Ideology, 'history of religions' and hunter-gatherer studies. *Journal of*

the Royal Anthropological Institute **4**(3): 489—510.

Showalter, D. and Astore, W.J. 2007. *Soldiers' lives through history: The early modern world.* Westport, Conn: Greenwood Press.

Silverman, K. 1992. *Male subjectivity at the margins*. New York and London: Routledge.

Silverman, L. 2001. *Tortured Subjects: Pain, truth, and the body in early modern France*. Chicago and London: Chicago University Press.

Smith, B. 1998. *The truth that never hurts: Writings on race, gender and freedom.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Smith, D. E. 1987. *The everyday world as problematic: A feminist sociology.* Boston: Northeastern University Press.

Smith, J. Z. 1978. *Map is not territory: Studies in the history of religions*. Chicago and London: University of Chicago Press.

——. 1998. Religion, religions, religious. In *Critical terms for religious studies*, ed. M. C. Taylor, 269—284. Chicago and London: University of Chicago Press.

——. 2004. *Relating religion: Essays in the study of religion.* Chicago and London: University of Chicago Press.

Srivastava, K. S. 1998. *Hindu symbolism and iconography: A study*. Varanasi: Sangeeta Prakashan.

Stanford, C. B. 1999. *The hunting apes: Meat eating and the origins of human behavior.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Stanford, C. B. and Bunn, H.T. (eds.) 2001. *Meat eating and human evolution.* Oxford: Oxford University Press.

Stanley, S. 1996. *Children of the ice age*. New York: Random House.

Stein, P. 1999. *Roman law in European history*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stevenson, J. 2000. Shaman images in San rock art: A question of gender. In *Representations of gender from prehistory to the present*, M. Donald and L. Hurcombe, 45—66. London; New York: MacMillan Press Ltd.; St. Martin's Press Inc.

Strathern, M. 1988. *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.

Strathern, M. and MacCormack, C. P. (eds.) 1980. *Nature, culture, and gender.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sturrock, J. (ed.) 1979. *Structuralism and since: From Lévi-5trauss to Derrida.* Oxford: Oxford University Press.

Tambiah, S. J. 1985. Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology in *Culture, thought, and social action: An anthropological perspective*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

Tedlock, D. (ed. and trans.) 1996. *Popol Vuh: The definitive edition of the Mayan book of the dawn of life and the glories of gods and kings*. rev. ed. New York: Touchstone.

Tooby, J. and DeVore, I. 1987. The reconstruction of human behavioral evolution through strategic modeling. In *Primate models of human behavior*, ed. W. Kinzey, 183—237. New York: SUNY.

Treichler, P. A., Cartwright, L. and Penley, C. (eds.) 1998. *The visible woman: Imaging technologies, gender, and science*. New York: New York University Press.

Trzaskoma, S. M., Smith, R. S. and Brunet, S. (eds. and trans.) 2004. *Anthology of classical myth: Primary sources in translation*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Co.

Tucker, L. (ed.) 1998. *Critical essays on Angela Carter*. New York: G. K. Hall & Co.

Turnbull, C. 1961. *The forest people: A study of the Pygmies of the Congo*. New York: Simon and Schuster.

Turner, V. 1967. *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Ithaca: Cornell University Press.

——. 1969. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Symbol, Myth, and Ritual Series. Ithaca: Cornell University Press.

——. 1982. Liminality and the performative genre. In *Studies in symbolism and cultural communication*, ed. F. A. Hanson. 25—41. Lawrence: University of Kansas.

——. 1988. *The anthropology of performance*. (preface by Richard Schechner) New York: PAJ Publications.

van Gennep, A. 1960. *The rites of passage*. trans. M. B. Vizedom and G. L. Caffee, intro. S. T Kimball. Chicago: University of Chicago Press.

Vermeule, E. 1979. *Aspects of death in early Greek art and poetry*. Berkeley: University of California Press.

Vickers, N. J. 1997. Members only: Marot's anatomical blazons. In *The body in parts: Fantasies of corporeality in early modern Europe*, D. Hillman and C. Mazzio, 3—22. New York and London: Routledge.

Ville, G. 1981. *La gladiature en occident des origins à la mort de Domitien*. Rome: Bibliothèque des École française d' Athènes et de Rome.

Waardenburg, J. 1980. Symbolic aspects of myth. In *Myth, symbol, and reality*, ed. A. Olson, 41—48. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Walker, D. 1981. *Unclean spirits: Possession and exorcism in France and England in the late sixteenth and early seventeenth centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Walters, J. 1997. Invading the Roman body: Manliness and impenetrability in Roman thought. In *Roman Sexualities*, J. P. Hallett and M. Skinner, 29—46. Princeton: Princeton University Press.

Watson, B. A. 2007. *Desert battles: From Napoleon to the Gulf War*. Mechanicsburg, PA: Stackpole Books.

Weedon, C. 2001. *Feminist practice and poststructuralist theory*. 2nd edition. Oxford: Blackwell.

Weeks, J. 1991. *Against nature: Essays on history sexuality, and identity*. London; Concord, MA: Rivers Oram Press; Paul and Co.

Westerfelhaus, R., and A. Singhal. 2001. Difficulties in co-opting a complex sign: Our lady of Guadalupe as a site of semiotic struggle and entanglement. *Communication Quarterly* **49**(2), Spring: 95—114.

Weyer, J. 1991. *Witches, devils, and doctors in the Renaissance: Johann Weyer, De praestigiis daemonum*. 1583. eds. G. Mora and Benjamin Kohl. trans. J. Shea. Binghamton, New York: Medieval & Renaissance Texts & Studies.

White, H. 1973. *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe*. Baltimore: Hopkins University Press.

—— . 1987. *The content of form: Narrative discourse and historical representation*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.

Wiedemann, T. 1992. *Emperors and gladiators*. London and New York: Routledge. Ebook.

Williams, C. A. 1999. *Roman homosexuality: Ideologies of masculinity in classical antiquity*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Williams, R. 1977. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press.

Wilson, A. 1986. *The swastika, the earliest known symbol, and its migrations; with observations on the migration of certain industries in prehistoric times*. Report of the National Museum (1894). Washington: Smithsonian.

Wyke, M. 1997. *Projecting the past: Ancient Rome, cinema and history*. London and New York: Routledge.

Žižek, S. 1994. Introduction: The spectre of ideology. In *Mapping ideology*, ed. S. Žižek, 1—33. London; New York: Verso.

主题索引

（条目后的页码为原书页码，见本书边码）

作者索引

(条目后的页码为原书页码，见本书边码)

达琳·尤施卡通过将性别问题与符号体系相关联，为符号学研究开辟了全新的视野。她从女性主义小说、流行文化及古老的历史文本中的信仰与实践体系出发，探讨了性别意识形态在各种社会历史背景中的不同发展，并通过对人际交往和信仰与实践体系中的性别意识形态进行再认识及解构，在符号概念和女性主义研究方面做出了极富原创性的贡献。

本书不仅通过符号学研究尝试了对古代及近代父权思想形成的解构，还通过女性主义思想对符号学理论进行了简单明了的解释与归纳，对于符号学和女性主义研究具有重要参考价值。


上架建议：符号学 女性研究
ISBN 978-7-5447-52
9 787544 752244 >
凤凰出版传媒网：www.ppm.cn
定价：38.00元